Ion Pană

Conceptul de metafizică în opera târzie și postumă a lui Max Scheler

T 93.621

PAIDEIA Colecția de studii și eseuri

BIBL. CENTR. UNIV.
„M. EMINESCU" IAȘI
I 93. 621

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Ion Pană

✦

Conceptul de metafizică în opera târzie şi postumă a lui Max Scheler

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Colecţia de studii şi eseuri

Redactor: Virginia Bănşoiu

© Editura Paideia, 2000
75104 Bucureşti, România
Str. Bucur nr. 18, sector 4
tel. : (00401) 330.80.06; 330.16.78
fax: 330.16.77

BIBLIOTECA / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale
PANĂ ION
Conceptul de metafizică în opera târzie şi postumă a lui Max Scheler / Ion Pană. - Bucureşti : Paideia, 2000
p. 248 ; 17 cm. - (Colecţia studii şi eseuri)
ISBN 973-9368-43-3
159.922.4(498)

Ion Pană

CONCEPTUL DE METAFIZICĂ ÎN OPERA TÂRZIE ŞI POSTUMĂ A LUI MAX SCHELER

214236

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

022273
B.C.U. - IASI

ALE

PAIDEIA

1 4. MAI. 2001

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

I. Introducere

1. Problema sistematicii; continuitate şi discontinuitate în devenirea interioară a filosofiei lui Max Scheler; poziţia faţă de Husserl

Pentru înţelegerea lui Max Scheler este necesară o anume periodizare, deşi aceasta, oricum ar fi, nu prea este operaţională, în primul rând pentru că gândirea sistematică scheleriană nu a venit ca o ruptură radicală în dezvoltarea filosofiei lui, în al doilea rând pentru că Scheler însuşi, chiar în prefaţa la ediţia a treia (decembrie 1926) a cărţii *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, explică foarte clar că prin schimbarea punctului de vedere iniţial în ordinea metafizicii, a filosofiei religiei şi a antropologiei persoanei, nu s-a dobândit prea mult, dar oricum, în limitele în care operează convenţia, se cuvine să luăm seamă de câteva proiecte de „periodizare".

Astfel Hermann Noak împarte „drumul" gândirii lui Scheler în: 1) faza învăţământului cu Rudolph Euken şi O. Liebmann şi a legăturii spirituale cu Husserl ca şi cu cercul de fenomenologie de la München; 2) faza scrierilor dintre 1913-1922 când Scheler promovează personalismul într-o determinaţie catolică; 3) faza târzie (ultimii ani), când promovează panteismul; (cf. H. Noak, p. 28 şi urm.).

Johannes Hessen, la rândul său, împarte drumul gândirii lui Scheler în:

1) perioada idealistă-filosofia-valorii (wertphilosophisch-idealistische Periode);

2) perioada real-ştiinţifică-realistă (realwissenschaftlich-realistische Periode);

3) perioada metafizică (cf. J. Hessen, A, p. 14 şi urm.).

M. S. Frings, în fine, gândeşte şi el tot trei etape, numai că le identifică diferit: 1) faza timpurie idealistă, în care Scheler – ca discipol al lui Rudolph Euken – se ocupă de Kant, Nietzsche, Dielthey şi Bergson; 2) faza fenomenologică: Scheler este legat spiritual de Husserl; 3) faza târzie: Scheler se ocupă cu ideea „în-omenirii" lui Dumnezeu (werdender Gott im Menschen); (cf. M. S. Frings, A, p. 27 şi urm.).

Numeroasele teme ale filosofiei lui Max Scheler provoacă o problemă a sistematizării sale: cum poate filosofia lui Scheler să facă faţă condiţiei de a păstra diversitatea şi identitatea în acelaşi timp? Se poate oare gândirea (Denken) scheleriană pune într-o logică de sistem? Cu unele reproşuri care se aduc lui Scheler trebuie să fim de acord, deşi cu mari reţineri, gândirea sa fiind caracterizată printr-o anume oscilare (Schwankung), de unde şi caracterul adesea contradictoriu. Dar gândurile lui Scheler au fost de cele mai multe ori înţelese în baza expresiilor variate (vielfältig) care par să se contrazică şi nu după ceea ce poate că intenţiona filosoful.

În prefaţa la prima ediţie a cărţii *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (din 1913/1916), Scheler a scos în evidenţă caracterul de sistem al gândirii, abandonând „fenomenologia ca o carte cu poze" conform căreia „orice voinţă de sistem" ar fi „o voinţă de a minţi". Acest caracter sistematic al gândirii se formează, după Scheler, nu după subiectivitatea constituindă, ci după lucrurile lumii chiar, pe care le poţi cerceta (GW II, p. 10 şi urm.). Această prezentare a relaţiei între sistem şi lumea lucrurilor, Scheler a făcut-o în următorii termeni, în prefaţa primei ediţii

a *Abhandlungen und Aufsätze* (din 1915) adunate sub titlul *Vom Umsturz der Werte* (din 1919): „Cu toată diversitatea temelor care vor fi tratate, nu numai maniera şi forma de abordare a lucrurilor şi metoda de lucru sunt un întreg strict unitar, ci şi conţinutul, sistematic, al intuiţiilor şi ideilor, care formează peste tot fundalul rezultatelor găsite. (...) Numai aceasta înseamnă forma de izolare, în care apare pusă aici fiecare problemă, că întreaga unitate de sistem şi întreaga arhitectonică a gândirii ar fi de trimis la noi izvoare din adâncul fiecărui domeniu tratat, deci nici unui domenui nu i s-ar permite imprimarea în mod constructiv şi venind de sus" (GW III, p. 7).

În condiţiile în care caracterul sistematic este pus de la sine prin lucruri, gândirea filosofică nu poate fi un sistem închis ci numai o „devenire interioară" care „personează" în suflet, luând forma unui „concept propriu al lucrurilor". Şi de aceea, pentru Scheler, fenomenologia pe care a preluat-o de la Husserl este nu atât (de mult) o metodă ci mai mult „o nouă *techne* a conştiinţei intuitive" (GW VII, p. 309). De aici se poate înţelege că Scheler nu s-a sfiit să preia în reflecţiile filosofice realitatea cu toate contradicţiile ei interioare, aşa cum sunt ele.

Procesul interior al originii gândirii „sistematice" are tendinţa pozitivă de a obţine printr-o dezvoltare continuă a gândirii explicarea de început, încă ascunsă, privitoare la Fiinţă (Sein). Este de remarcat forţa gândirii dinamice a lui Scheler, care însă, „printr-un fler neobişnuit pentru posibilităţile şi puterile care apăreau" (M. Heidegger, A, p. 9) este în acelaşi timp slăbiciunea sa. Impreşia, în genere, este de discontinuitate. Dar în vitalitatea profundă a sufletului dăm de continuitatea unei gândiri ce dă seamă de continuitate şi de sistematic. Această continuitate este mai ales în orientarea interioară a gândirii lui Scheler şi deci privitoare la întrebarea despre relaţia omului cu absolutul. Pentru a urmări această întrebare filosofică fundamentală, Scheler aplică aceeaşi metodă cunoscută din cartea despre

Formalismus in der Ethik şi până la ultima sa scriere: cunoaşterea esenţei (Wesenserkenntnis) prin intuiţie pură (reine Anschauung) şi prin reducţie fenomenologică.

După Scheler însă, orice încercare de a pătrunde în ceea-ce-este-metafizic în om (das Metaphysische im Menschen), fără a releva esenţa spiritual-personală a omului, eşuează, căci Fiinţei absolute înseşi îi revine cu necesitate esenţa spirituală infinită. Astfel, problema persoanei este cea mai profundă pentru Scheler. Dincolo de toate schimbările în concepţia lui, rămâne constantă poziţia de fond, care porneşte din „filosofia spiritului" (vezi GW II, p. 17).

Iar ea, pentru Scheler, aducea cu sine problema valorii, pentru că legătura primară a omului cu lumea nu este una de raportare în modul de fi al opiniei şi teoriei, ci este o legătură practică şi emoţională.

Scheler, împotriva apăsării pe actele teoretice, evidente şi clare, caută să identifice independenţa actelor emotive (Eigenständigkeit der emotiven Akte). Pe fundalul acestei încercări stă reconstrucţia sa antropologică de bază, centrată într-o imagine a omului total diferită de cea a lui Husserl (das „doxisch-theoretische Verhältnis" des Menschen zur Welt). Pentru Scheler, omul este din capul locului condiţionat prin legătura emoţional-practică cu lumea. Principiul fenomenologic al intenţionalităţii devine pentru Scheler omul simţurilor cu sentimentele (Gefühle) sale, care este orientat spre ceva ce el însuşi nu este. Scheler este de părere că fiecare încercare de a descoperi natura actelor emotive îşi pierde menirea de îndată ce acestor acte nu li se recunoaşte pasivitatea noetică, aceasta ca funcţie descoperitoare a unei materii proprii. Dacă în actele emotive se găseşte o asemenea pasivitate noetică, ea îi serveşte lui Scheler la dezvoltarea consecventă a principiului fenomenologic al lui Husserl: în simţirea de natură intenţională există „un originar fapt-de-a-se-raporta (Sichbeziehen), un fapt-de-a-se-orienta (Sichrichten) iniţial la un ceva obiectiv-concret, la valori" (GW II, p. 262 şi urm.). În locul „conştiinţei pure" trebuie să treacă simţul valorii.

Cu această perspectivă a provocării fenomenologice, Scheler a deschis spre înţelegerea Fiinţei alte căi decât Husserl şi decât filosofia tradiţională intelectualistă. Noua „misiune" filosofică – constă, pentru Scheler, în punerea în evidenţă a principiilor Fiinţei în anumite fenomene ale vieţii emoţionale a omului şi, cu aceasta, în reabilitarea vieţii emoţionale care, din partea filosofiei, a fost frecvent considerată ca aparţinând senzorialităţii.

2. Schiţă posibilă a metafizicii scheleriene din mărturii necomentate

„«Prima filosofie», adică ontologia esenţei lumii şi a sinelui, este desigur o trambulină pentru această cunoaştere – dar nu este deja metafizica însăşi. Abia îmbinarea rezultatelor ştiinţelor pozitive, orientate asupra realităţii, cu rezultatele primei filosofii, orientate asupra esenţei şi apoi îmbinarea acestora cu rezultatele disciplinelor valorii (teoria generală a valorii, estetica, filosofia culturii) duce la *metafizică*. Ea duce mai întâi la metafizica «problemelor limită» ale ştiinţelor pozitive, metafizica de rangul întâi (ce este «viaţa», ce este «materia»?) şi, trecând prin ea, la metafizica absolutului, metafizica de rangul al doilea.

Dar *între* metafizica problemelor de graniţă ale matematicii, fizicii, biologiei, psihologiei, jurisprudenţei, istoriei, etc. şi metafizica absolutului se află încă o disciplină importantă, care câştigă în prezent mereu mai mult interes şi mai multă importanţă: «*antropologia filosofică*». Întrebarea ei este *acea* întrebare despre care I. Kant (*Logik*) spune odată, că în ea converg *toate* problemele filosofice fundamentale, întrebarea: «*Ce este omul?*»"[1].

„Scheler consideră posibilitatea şi fundamentarea nouă a unei metafizici nu numai din motive academice drept

[1] *Phil. Weltanschauung*, p. 12-13.

posibilă, ci, din necesitatea de a înţelege istoria lumii şi ştiinţele, drept obligatorie, imperioasă"[1].

„Din acest punct de vedere, pentru că participă la *fiinţă*, toate ştiinţele participă la *metafizică*. Iar aceasta, la rândul ei, devine posibilă nu numai prin ea însăşi, ci şi prin ştiinţe, prin toate, dar cu deosebire prin fizică"[2].

„Pentru aceea, metafizica e ştiinţa supremă. Ea desăvârşeşte, ne pune în posesia principiilor ca principii, a universalului ca atare, indeterminat, dar la începutul tuturor determinărilor"[3].

„... metafizica nu va mai fi «cosmologică», ci «meta-antropologică», adică o «metafizică a actului»[4]."

„Persoana, ca «structură de acte spirituale, statuată monarhic», alunecă şi în centrul metafizicii şi este prima poartă de intrare spre Fiinţa absolută. Mai înainte omul era doar un «punct de trecere», acum fiecare persoană individuală prinde rădăcini nemijlocit în Fiinţa eternă şi în spirit"[5].

„Ca şi toate încercările sistematice pe baze fenomenologice, sistemul metafizic şi antropologic al lui Scheler a rămas neîncheiat. Ceea ce s-a numit «ultima filosofie» se opune «biologismului metafizic» al «filosofiei vieţii», menţinând neatinsă teza ireductibilităţii sferei valorice şi a spiritului. «Geist» rămâne mereu altceva decât viaţa, căreia îi este superior, întrucât este atributul cel mai elevat al «Existenţei absolute»"[6].

„Aceasta înseamnă că «realizarea Existenţei» depinde de efortul umanităţii; omul nu mai este subordonat total faţă de Absolut. «Dumnezeul» teist pierde puterea suverană; aceasta nu duce însă la ateism, pentru că în locul lui rămâne «Existenţa absolută»"[7].

---

1 W. Mader, p. 125.
2 Gh. Vlăduţescu, A, p. 206.
3 *Idem*, p. 207.
4 Al. Boboc, A, p. 213.
5 W. Mader, p. 125.
6 Al. Boboc, A, p. 209-210.
7 *Idem*, p. 211.

„Metafizica mea este un *panenteism al lumii*, – însă al devenirii. Lumea ca istorie este o bază, o epocă a autodevenirii divine – o configurare de operă în care şi prin care creatorul operei se dezvoltă şi ajunge la fiinţa sa numai realizând-o. Lumea emană din Dumnezeu, – dacă Dumnezeu îngăduie aceasta. Dumnezeu îşi dezvăluie esenţa în istorie, întrucât el însuşi se realizează"[1].

„Întrucât «Dumnezeu», în ultimele lucrări, deşi îşi menţine transcendenţa, este în devenire, omului i se asigură un rol decisiv în «ordinea metafizică», mai ales întrucât acţiunea umană este necesară pentru «împlinirea» unui absolut potenţial"[2].

„Ca fiinţă reală, omul îşi *împlineşte* actele sale, dar aceasta întrucât le *co-împlineşte* cu Dumnezeu"[3].

„... extraordinar de îndrăzneţ văzută ideea despre Dumnezeul slab, care nu poate fi Dumnezeu fără om, astfel încât omul însuşi este gândit drept «co-creator al lui Dumnezeu»"[4].

„Ca să ştie ce este, omul trebuia să afle ce nu este, dar prin raportare la întreg şi înlăuntrul acestuia. Pentru a-şi delimita fiinţa sa, omul avea nevoie de conceptul fiinţei în sine, al fiinţei ca fiinţă"[5].

---

[1] Manuscris din 1924 al lui Max Scheler, publicat postum în GW XI, p. 264. Trad. Al. Boboc, în: Al. Boboc, C, p. 122.
[2] Al. Boboc, A, p. 213.
[3] *Idem*, p. 179.
[4] M. Heidegger, Nachruf, 21. Mai 1928, (GA 26, p. 62-64). Citat după: *Studien zur Philosophie von Max Scheler*, p. 70, în: *Phänomenologische Forschungen* 28/29, Freiburg/München, 1994.
[5] Gh. Vlăduţescu, B, p. 55.

3. Delimitări

În prefaţa la *Die Wissensformen und die Gesellschaft* (1926) – considerată ca „poartă de intrare" şi „introducere" la metafizica sa – Scheler afirmă că „metafizica autorului va putea fi înţeleasă numai când va fi citită acea carte" (GW VIII, p. 11).

Moartea neaşteptată a lui Max Scheler l-a împiedicat să ducă la sfârşit cartea *«aceea»*, metafizica la care lucra de mai mulţi ani.

Scrierile metafizice postume au apărut în anul 1979 în seria de *Gesammelte Werke* Band 11 sub titlul *Schriften aus dem Nachlaß*, Band II, *Erkenntnislehre und Metaphysik*.

M. S. Frings afirmă despre ele: „Fragmentele, respectiv însemnările fragmentare asupra *Erkenntnislehre und Metaphysik* conţinute în volumul de faţă, reprezintă partea cea mai mare din documentele despre «Metafizică» ale lui Max Scheler, pe care el nu le-a mai putut termina. Ele au fost puse laolaltă ca un mozaic." (Postfaţă, în GW XI, p. 273).

În urma studierii lor, avem impresia că aceste postume, oricât de interesante, nu ne oferă noutăţi de esenţă. Desigur, luminări suplimentare asupra unor probleme de detaliu. Dar, conceptul metafizic general, schelerian, rămâne cel câştigat din opera publicată în timpul vieţii. În acelaşi sens vorbeşte şi J. Nota (J. Nota, B, p. 211).

Aparţinând laboratorului de creaţie schelerian, aceste postume interferează organic cu lucrările publicate în perioada 1922-1928.

Am ancorat încercarea de faţă, în principal, în operele din perioada «metafizică»: *Die Wissensformen und die Gesellschaft* (1926), *Idealismus-Realismus* (1927-1928), *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928), *Philosophische Weltanschauung* (1928-1929) etc. Dar pentru a avea imaginea continuităţii şi discontinuităţii dialectice a gândirii lui Scheler, am întreprins şi o «arheologie conceptuală» făcând incursiuni necesare în operele care preced perioada «metafizică», unele,

republicate în acei ani: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (ed. a III-a, 1927), *Wesen und Formen der Sympathie* (ed. a III-a, 1926), *Vom Ewigen im Menschen* (ed. a II-a, 1923) etc.

Obiectul analizei din capitolele următoare îl constituie metafizica «secundă» („die Metaphysik zweiter Ordnung") ca model de interpretare a lumii în concepţia lui Max Scheler. Accentul principal cade pe conceptele de Fiinţă, temei, om.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

II. Metafizică, antropologie, teologie

1. Cunoaşterea metafizică. Temeiul. Ideea de Dumnezeu

În reconstrucţia metafizică de după 1922/23, pe care unii[1] au numit-o „gnostică", (adică despre taina care rămâne), şi care presupune incomprehensibilitatea ultimă a lui Dumnezeu, Scheler nu renunţă deci la convigerea că Dumnezeu rămâne pentru om „etern «necunoscutul Dumnezeu»" (*Idee des Friedens*, p. 22, comp. GW III, p. 26).

După Scheler, cunoaşterea metafizică este „direcţia fundamentală asupra fiinţării originare (Urseiende) (*Ens a se*) ... numai în măsura în care aceasta ... se manifestă ... în experienţa lumii (Welterfahrung)" (GW VIII, p. 87; comp. GW V, p. 145 şi urm.). „Chiar şi în cazul extrem, noi putem înţelege (erfassen) în temeiul lucrurilor (Grund der Dinge), numai atributele care se revelă (offenbaren) în lume şi în istorie" (*Idee des Friedens*, p. 22).

La limita (Grenze) pe care nevoia metafizică de Dumnezeu chiar o pune (setzten) experienţei lumii, se mai adaugă încă una: omul este în stare (vermag) să înţeleagă, de fapt să îngâne (nachsprechen) „limba grandioasă", „modul

---

[1] M. Buber, B, p. 389; H. Dahm, p. 176, 180; Th. Haecker, B, p. 229 şi urm.; J. Hessen, A, p. 109, 121, 127; B, p. 264; E. Hölzen, A, p. 178; J. Nota, p. 168; E. Przywara, B, p. 53.

în care lucrurile indică dincolo de ele însele" (das „Übersichhinauweisen der Dinge"), adică dau seama de temeiul lor, „numai în fragmente insuficiente (ärmlich)" (GW V, p. 269, 173, 175 şi urm.). Şi chiar, pentru Fiinţă şi pentru formele lumii, noi posedăm doar un „simţ limitat" şi o „forţă limitată de simţire (Fühlkraft)" (GW VIII, p. 278; comp. *Phil. Weltanschauung*, p. 37); cu atât mai mult atunci, pentru temeiul lumii şi pentru bogăţia lui (Fülle). „Lumea aceasta şi originea ei este pentru oricare om un mare, impunător mister"[1]. De altfel chiar Fiinţa omului, ca acces neobişnuit la Dumnezeu (*Phil. Weltanschauung*, p. 14), este mai degrabă un mister decât o cunoaştere. „Noi ştim încă foarte incomplet (mangelhaft) ce fel de lucru este în general acesta pe care noi îl numim «Om»"[2]. Adevărata esenţă a omului „ne este la fel de îndepărtată precum Dumnezeu" (*Phil. Weltanschauung*, p. 96). Chiar în cazul ideal, al cunoaşterii metafizice desăvârşite (vollendet), bogăţia misterioasă a divinităţii (Gottheit) întrece orice conţinut cognoscibil al ei. „Argumentul că aşa este nu se află numai în limitarea (intelectulă) (Beschrenktheit) a oamenilor, ci poate consta şi în inexprimabila bogăţie (Fülle) precum şi în desăvârşirea calitativă a spiritului divin (götlicher Geist)"[3]. Această transcendenţă în ordinea cunoaşterii este în fond urmarea uneia în ordinea Fiinţei: temeiul lumii ne este dat drept „ceea ce depăşeşte toate experienţele, precum şi pentru Fiinţa centrală a omului însuşi, adică a Fiinţei în sine, independentă de teama unei sfinţenii impuse" (*Stellung des Menschen*, p. 88; trad. Al. Boboc, B, p. 143).

---

[1] „Această lume şi originea ei este o taină imensă, impunătoare, pentru fiecare om" (GW VI, p. 230).

[2] „Noi ştim încă mult prea puţin ce fel de lucru este de fapt cel pe care-l numim «om»" (*Phil. Weltanschauung*, p. 23).

[3] „Că aceasta este aşa nu trebuie să stea în starea de mărginire a omului – poate sta şi în bogăţia de nespus şi în perfecţiunea nesfârşită şi calitativă a spiritului" (GW V, p. 205; GW III, p. 187).

Chiar dacă „etern necunoscutul Dumnezeu" nu constituie tema centrală şi larg desfăşurată a metafizicii lui Scheler din anii târzii (des späten Scheler)[1], trebuie, pentru o dreaptă evaluare, să se ia în seamă faptul că afirmaţiile sale despre Dumnezeu sunt de înţeles în interiorul acestor „graniţe precis determinabile" (*Phil. Weltanschauung*, p. 7). Numai în „Wissen des Nichtwissens" („*docta ignorantia*"), în cunoaşterea (Wissen) de asemenea a „limitelor cunoaşterii sale"[2] este, după Scheler, omul în stare să câştige cunoaşterea sa despre Dumnezeu. Chiar dacă Dumnezeu este cunoscut, el rămâne necunoscutul; chiar dacă ştim cât şi ce despre el, nu îl cuprindem (înţelegem) nicicând.

Expunerea concentrată a ideii de Dumnezeu (Gottesidee) a „târziului" Max Scheler are nevoie de un fir călăuzitor, de îndată ce problema nu mai este de a enumera (identifica) pur şi simplu afirmaţiile sale, ci de a reface ordinea interioară (innere Folgeordnung) a lor. Acest fir călăuzitor îl găsim în modul în care Scheler diferenţiază (Schelers Unterscheidung) ideea formală în cel mai mare grad (formalste Idee) sau, cum zice el însuşi: diferenţierea între sfera formală a Fiinţei (formale Seinsphäre), a unei Fiinţe supralumeşti infinite şi absolute, şi umplerea (Erfüllung) acestei idei cu anumite presupuneri (Annahmen) şi gânduri de ordinul credinţei, (*Stellung des Menschen*, p. 88 şi urm.).

Din momentul trezirii sale la conştiinţa de sine şi la conştiinţa de lume, omul este tot-odată (gleichursprünglich)

---

[1] Aceasta trebuie spus şi despre gândirea lui Scheler de dinainte de 1922. H. U. von Balthasar socoteşte fenomenologia religiei din *Vom Ewigen im Menschen* a lui Scheler „drept o privire gnostică în tainele cerului şi ale revelaţiei, deghizată în «fenomenologie»" (A, p. 168).

[2] *Phil. Weltanschauung*, p. 37. Scheler se situează aici în tradiţia lui Nicolaus Cusanus („*docta ignorantia*"), Friedrich Nietzsche („Ehrfurcht vor dem Filigram der Dinge"; de asemenea în GW III, p. 26) şi Immanuel Kant („Kritik der Vernunft"); în GW VI, p. 230; îl numeşte şi pe B. Pascal („*Deus absconditus*").

în posesia unei conştiinţe de Dumnezeu (Gottesbewußtsein)[1]. Această idee originară (ursprünglich) de Dumnezeu – pentru a vorbi cu B. Rosenmöller – poate „vagă, dar ea este întotdeauna o idee totală, niciodată un concept parţial de Dumnezeu, care ar putea fi, împreună cu alte concepte parţiale de Dumnezeu, asamblate într-o unitate" (B. Rosenmöller, p. 87). Toate ideile ulterioare despre Dumnezeu nu sunt deducţii (Ableitungen) din cea originară, ci o dezvoltare mereu mai determinată a reprezentării (Vorstellung) totale a lui Dumnezeu. Scheler înţelege ideea originară de Dumnezeu nu numai ca pe începutul cunoaşterii de către noi a divinului (des Göttlichen), ci şi ca pe conţinutul formal, care este originar conducător în şi pentru formarea tuturor reprezentărilor materiale (materialen Vorstellungen), a ideilor şi conceptelor de „Dumnezeu" ca prime şi ultime elemente de natură nemijlocită şi concret intuitive (anschaulich) (GW II, p. 306). Cu alte cuvinte, ideea originară de Dumnezeu este ultimul subiect logic al tuturor predicaţiilor metafizice (GW V, p. 135); „secretă precunoaştere (Vorwissen)" (GW V, p. 264) care ia naştere mai întâi şi călăuzeşte constant întrebarea spiritului despre Dumnezeu.

Scheler accentuează mereu caracterul extrem-formal al ideii originare de Dumnezeu[2]. Totodată cu cunoaşterea vreunei Fiinţe contingente, omul întrezăreşte ideea originară de Dumnezeu ca pe o condiţie evidentă a oricărei cunoaşteri privitoare la Fiinţa contingentă în general (überhaupt)[3]. Mai mult conţinut decât maxima condiţie formală de posibilitate pentru Fiinţa contingentă în general, mai mult decât, oarecum, substratul tuturor predicatelor încă de cunoscut nu ne-ar fi

---

[1] *Stellung des Menschen*, p. 88 şi urm.; *Idealismus-Realismus*, p. 266; *Phil. Weltanschauung*, p. 6; GW VIII, p. 56, 374; GW VII, p. 213.

[2] El o numeşte „cea mai formală idee a unei Fiinţe supralumeşti, infinite şi absolute" (*Stellung des Menschen*, p. 88).

[3] *Stellung des Menschen*, p. 89; *Idealismus-Realismus*, p. 258, nota 1; GW V, p. 94 şi urm., 195 *ş.a.*

permis în punerea în legătură cu ideea originară de Dumnezeu. Ideea de Dumnezeu poate câştiga precizie în conţinutul de dincolo de sensul formal abia când va fi examinată (betrachten) cu referire la structura esenţială ontică (ontische Wesensstruktur) şi la existenţa (Dasein) lumii, precum şi (cu referire) la interdependenţa acestora cu structura esenţială de natura actului de existenţă (aktmäßige Wesensstruktur) şi existenţa (Dasein) omului (*Phil. Weltanschauung*, p. 13; GW VIII, p. 219). „Căci nici o esenţă autentică, pe care raţiunea o găseşte în lume, nu poate nici ea însăşi şi nici existenţa de «aproximativ» asemenea esenţei nu pot fi explicate prin cauze empirice de natură finită." (*Stellung des Menschen*, p. 51); ea poate fi doar „direct şi nemijlocit raportată la *causa prima*" (GW VIII, p. 66). Aceasta se desfăşoară – după Scheler – metodic, astfel încât Fiinţa absolută să fie gândită şi contemplată (anzuschauen) ca să corespundă structurii-de-esenţă şi existenţei lumii şi omului (*Phil. Weltanschauung*, p. 11), respectiv „să facă posibilă «o asemenea lume», adică o lume a structurii lumii cunoscute vreodată de către subiect" (GW VIII, p. 219).

Valorificarea (Aufbereitung) cât mai exactă a afirmaţiilor acestui „din urmă" Max Scheler asupra ideii de Dumnezeu trebuie să se desfăşoare de aşa manieră, încât să înceapă cu determinaţiile formale originare şi apoi să progreseze mereu spre cele de conţinut. Potrivit interdependenţei dintre cunoaşterea lumii (Welterkenntnis) şi predicaţia materială a ideii de Dumnezeu, aceasta din urmă nu va putea fi înfăţişată fără o privire asupra interpretării filosofice înseşi a lumii (philosophische Weltdeutung) dar *quaestio iuris* a metafizicii scheleriene a Fiinţei absolute nu se pune încă în această parte a lucrării.

2. Terminologie; nume ale „fiinţării originare"

„Fiinţare-originară-Fiinţa" (das urseiende Sein) (*Stellung des Menschen*, p. 43), „fiinţarea originară" (das Urseiende)[1], „realul originar" (das Urwirkliche) (GW VIII, p. 149, 206) sunt cele mai generale denumiri ale Fiinţei care „constituie temelia omului şi a lumii" (dem Menschen selbst und der Welt zugrunde liegt) (*Phil. Weltanschauung*, p. 6), pe care le găsim la „acest" Scheler. Cu prefixul „Ur-", Scheler vrea să exprime: dacă fiinţarea originară este, dacă realul originar este cu adevărat, atunci trebuie ca *a priori* „existarea" (das Existierende) să fie (comp. *Idealismus-Realismus*, p. 285). Căci aceasta (das *a priori* Existierende) care există este, după Scheler, o judecată ce o urmează nemijlocit pe aceea că Non-Nimic-ul este (daß nicht Nichts ist) (*Idealismus-Realismus*, p. 258, nota 1; *Stellung des Menschen*, p. 88 şi urm.).

Alte nume pentru fiinţarea originară sunt *„Ens a se"*[2]; „prin-sine-fiinţând-Fiinţa" (Durch-sich-seiende-Sein)[3]; „Fiinţa prin sine însăşi" (das Sein durch sich selbst) (*Stellung des Menschen*, p. 70, 88); „fiinţarea-prin-sine" (das Durch-sich-Seiende) (*Stellung des Menschen*, p. 91, 93); *„Ens per se"*[4]; „etern însăşi creată Fiinţa" (das ewig sich selbst hervorbringende Sein) (*Phil. Weltanschauung*, p. 14); „divina,

---

[1] *Stellung des Menschen*, p. 49, 67, 91; *Phil. Weltanschauung*, p. 14; 27; GW VIII, p. 87, 154. La GW VIII, p. 154 este de menţionat că în prima ediţie (1924) a *Probleme einer Soziologie des Wissens* nu se află în text formularea „fiinţare primordială" (Urseiendes), ci „realitatea primordială divină" (göttliches Urwirkliches).

[2] GW VIII, p. 275; *Phil. Weltanschauung*, p. 42, 86; *Stellung des Menschen*, p. 92. „Das Urseiende (*Ens a se*)" (GW VIII, p. 87).

[3] *Stellung des Menschen*, p. 91, 92. „Dacă Non-Nimic este, (trebuie) să existe un mod-de-a-fi ... al unei fiinţări care numai prin sine este" (*Idealismus-Realismus*, p. 258, nota 1).

[4] *Stellung des Menschen*, p. 92. „Fiinţarea care este numai prin sine (*Ens per se*)" (*Phil. Weltanschauung*, p. 6).

însăşi instituită substanţă" (die göttliche, sich selbst setzende Substanz)[1]; „eterna Fiinţă" (das ewige Sein) (*Phil. Weltanschauung*, p. 15).

Pentru a nu porni pe un drum lateral, sau, mai grav, care nu duce nicăieri, în interpretarea semnificaţiei unor concepte de acest fel: Fiinţa-prin-sine-fiinţândă, *ens per se*, *ens a se*, trebuie din capul locului acordată atenţie faptului că ele sunt folosite de Scheler în mod curent într-un mod extrem formal, ca urmare nu li se poate substitui decât cu mare precauţie acea importanţă semantică pe care numele, numirea lor filosofică, le-ar adăuga. Să ne gândim doar la utilizarea lor curentă, mai ales thomistă.

Faptul că Scheler înţelege conceptele mai puţin ca determinări şi fixaţii univoce şi mai mult ca incitări ale interlocutorului ca să perceapă el însuşi ceea ce gândeşte metafizicianul[2] se manifestă mai ales în aceea că acesta poate vorbi, de exemplu, despre *ens a se* ca despre sfera Fiinţei şi a conştiinţei lui *ens a se* (Seins- und Bewußtseinssphäre des *ens a se*)[3]. Pentru o sferă însă este valabil că ea este dată în mod nemijlocit, intuitiv „fiecărei conştiinţe limitate, înaintea oricărei anume umpleri cu conţinuturi"[4], că ea nu oferă în nici un fel o anume convingere (bestimmtes Wissen), ci mai întâi doar o vagă, tainică presupunere (Vorwissen) şi o căutare a ei.

Dacă prin sfera lui *ens a se* nu este dată în nici un fel o anume convingere, dacă, mai mult chiar, ea stă deschisă

---

[1] *Phil. Weltanschauung*, p. 124, nota 16; „ewige Substanz" (*Stellung des Menschen*, p. 71; *Phil. Weltanschauung*, p. 109); „Substanz des Weltgrundes" (*Phil. Weltanschauung*, p. 105); „Weltgrund als Substanz" (*Phil. Weltanschauung*, p. 115); „der eine substantiell gotthafte Weltgrund" (*Phil. Weltanschauung*, p. 123, nota 15); „Gott als Substantia" (*Phil. Weltanschauung*, p. 124, nota 15).

[2] Comp. GW X, p. 391, 412, 465; *Metaphysik und Kunst*, p. 112.

[3] GW VIII, p. 155, nota 1; *Stellung des Menschen*, p. 88 şi urm.; *Idealismus-Realismus*, p. 266; *Phil. Weltanschauung*, p. 6 şi urm.

[4] GW VII, p. 301; vezi şi *Idealismus-Realismus*, p. 266-269 ş.a.

celor mai diverse determinări, ce este ea atunci nu e mai mult decât un complet nedefinit „ceva".

Scheler caracterizează „prin - sine - însăşi - fiinţând - Fiinţă" (Durch-sich-selbst-seiendes-Sein) adesea mai degrabă ca „Fiinţa-care-fiinţează- în-mod-absolut-prin-sine-însăşi" (das absolut durch sich selbst Seiende) sau, mai scurt, fiinţarea absolută (das absolut Seiende), Fiinţa absolută (absolutes Sein), absolutul (das Absolute)[1]. Dar şi aici discuţia se poate transfera în aceea asupra sferei unei Fiinţe care fiinţează absolut (Sphäre eines absolut Seienden), sfera Fiinţei absolute (Sphäre des absoluten Seins), sfera absolutului (Sphäre des Absoluten)[2], sfera-absolută (Absolutsphäre) (GW VIII, p. 57).

„Absolut" este utilizat de Scheler cel mai adesea în sensul că, în ce priveşte conţinutul unei afirmaţii, s-ar merge atât de specific la obiect, încât ceea ce este intenţionat (intenţional) în judecată i-ar reveni chiar în sine obiectului denumit, i-ar fi pre-stabilit gândirii umane şi prin urmare i-ar fi dat cunoaşterii umane. Absolutul exprimă deci independenţa existenţei lucrului dat faţă de acţiunea prin care i s-a dat (GW VIII, p. 448 şi urm.; GW V, p. 227). În acest sens socoteşte Scheler „sfera absolutului" (Absolutsphäre) ca „sferă a Fiinţei" (Seinssphäre) în care noi intrăm ca să luam parte, recunoscând Fiinţa, la sine însăşi, unde întreaga Fiinţă vital-relativă părăseşte simpla sferă a ambientului Fiinţei şi atinge treapta Fiinţei absolute, sfera universului Fiinţei (GW V, p. 89; GW VIII, p. 219).

În relaţia „cunoaştere absolută", „absolut" înseamnă aceea că spiritul nostru stă cu lucrurile într-un contact nemijlocit şi negândit prin organizarea simţurilor trupului nostru, care deci nu mai este relativ la acesta[3]. Numai în măsura în care noi ne punem în acte spirituale, care sunt în

---

[1] *Phil. Weltanschauung*, p. 6, 7, 11, 13; *Stellung des Menschen*, p. 51, 88, 90; GW VIII, p. 87, 359, 377.

[2] *Phil. Weltanschauung*, p. 6, 7; *Stellung des Menschen*, p. 88, 89.

[3] *Stellung des Menschen*, p. 39, 47; GW V, p. 196; GW III, p. 245 *ş.a.*

principiu independente de totalitatea nevoilor noastre instinctive, devine posibilă cunoaşterea absolută, cunoaşterea Fiinţei aşa cum este ea, de sine însăşi şi în sine însăşi – şi cu aceasta „aşa ceva, precum o metafizică" (GW VIII, p. 451; comp. GW X, p. 433-450).

Ce vrea să însemne „absolut" atunci când Scheler îl raportează la prin-sine-însăşi- existânda-Fiinţă? Desigur este şi aici exprimată independenţa existenţei faţă de actele care ni-l dau şi în aceeaşi măsură faptul că el (absolutul) ne este dat pe treapta cunoaşterii absolute. Şi totuşi aceasta încă nu îl deosebeşte de alte situaţii absolute, cărora în orice caz li se acordă aceste atribute. De aceea în scrierile târzii, dar şi în celelalte scrieri ale lui Scheler, se stă în faţa întrebării: vorbeşte Scheler aici despre sfera absolutului ca „sferă a Fiinţei în sine" (Sphäre des Seins an sich) sau despre aceea a „prin-sine-însăşi-fiinţândei-Fiinţe" (GW VIII, p. 106, 128)? În special expresiile „adevăr absolut", „realitate absolută", „realul absolut" nu lasă să se recunoască clar, chiar din context, dacă se referă la „Fiinţa în sine" (Sein an sich) sau la *„ens a se"*[1].

Scheler recunoaşte încă o semnificaţie „absolut"-ului, care este atribuită exclusiv lui „Durch-sich-seiendes-Sein": o fiinţare (ein Seiendes) deci, „care este cu excluderea oricărei posibile dependenţe de o altă fiinţare", deci „în mod «absolut» ... O fiinţare deci, care – atunci când este – este în mod exclusiv, care îşi are Fiinţa (Sein) sa în sine şi numai în sine", şi care este „fiinţarea absolută" (das absolut Seiende)" (GW V, p. 94; comp. 159 şi urm.). În scrierile sale târzii *Idealismus-Realismus* (*Idealismus -Realismus*, p. 258 nota 1) şi *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (*Stellung des Menschen*, p. 88), Scheler trimite în urmă la această expresie din *Vom Wesen der Philosophie* (publicată mai întâi în 1917, apoi în 1921 preluată în lucrarea *Vom Ewigen im Menschen*), o lasă deci valabilă.

---

[1] GW VIII, p. 86, 87, 233; *Metaphysik und Kunst*, p. 107. Când este aleasă scrierea cu majuscule „das Absolut-Reale" (GW VIII, p. 374; GW V, p. 145), în această situaţie are în vedere univoc, *„Ens a se"*.

3. Cunoaşterea preliminară

Obişnuitei cunoaşteri preliminare (Vorwissen), în funcţie de care este condusă formarea capacităţii noastre de a decide şi ştiinţa noţională despre Fiinţa absolut fiinţândă (absolut seiendes Sein), îi aparţine şi o originară determinare a valorii acesteia, anume ca sacru. Conştiinţa divină (Gottesbewußtsein) formală înţelege „«Dumnezeu» ... ca o Fiinţă prin sine însăşi, prevăzută cu calificativul «sacru»", ca „Fiinţă sacră care impune respect profund." (von Ehrfurcht gebietender Heiligkeit) (*Stellung des Menschen*, p. 88; *Phil. Weltanschauung*, p. 23).

Discuţia (Rede) despre „sfera fiinţării absolute şi a unui bine suprem" (Sphäre des absolut Seienden und eines höchsten Gutes)[1] face din nou trimitere la aceea că aici ne este dat de fapt un ultim nucleu de natură nemijlocită şi intuitivă a unei determinări valorice a Fiinţei-prin-ea-însăşi, după care este de umplut în conţinut calificativul „sacru". În metafizica pozitivă – şi înainte de toate în religie – poate lua „multiple, dintre cele mai colorate conţinuturi" (*Stellung des Menschen*, p. 88; comp. GW V, p. 165 şi urm.), care însă toate trebuie să se lase măsurate cu intuiţia originară, cât acestea adică o împlinesc sau se abat de la ea.

În scrierile târzii şi postume, Scheler nu se pronunţă asupra a ceea ce ar fi mai îndeaproape „Wertmodalität des Heiligen", asupra a ceea ce se află încorporat în esenţa unei valori infinite, a unei Fiinţe infinite, a binelui-suprem. El lasă însă să se întrevadă că în acest punct trebuie să rămână valabile afirmaţiile din scrierile sale anterioare[2]. Conform

---

[1] *Phil. Weltanschauung*, p. 6. „Sfera absolută a realului şi valorosului, sacrului" (GW VIII, p. 56). „*Ens a se* şi *summum bonum* (este) o sferă autentică, nedeductibilă a Fiinţei şi conştiinţei" (GW VIII, p. 155, nota 1).

[2] În *Phil. Weltanschauung*, p. 128, nota 26, de exemplu, întăreşte valabilitatea teoriei valorii din *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*.

acestora, sacrul este suprem şi ca atare valoare personală esenţială[1]. Potrivit ideii de mai sus, Scheler vede personalitatea inclusă în ideea de *„summum bonum"* ca semnalment esenţial (GW V, p. 330, 219, 220, 285, 303, nota 2, 345). Astfel el rezuma interpretarea sa teistă: „În ceea ce priveşte esenţa şi ideea de Dumnezeu ... acestea pun în faţa ochilor esenţa şi ideea unui bine (şi secundar Fiinţă) posibil, nemărginit, absolut ca existenţă şi valoare, un bine a cărui formă-valoare este persoana-valoare sacră, a cărui formă a Fiinţei este persoana ca formă a Fiinţei" (GW X, p. 183). Teoria de nedezminţit despre sacru şi definiţia esenţei, inclusă în ea, despre binele suprem ca „o persoană sacră nemărginită" (GW X, p. 181) dă de înţeles, în sensul strict al cuvântului, că Scheler ar păstra şi în faza târzie caracterul personal al acestui bine suprem. Totuşi Scheler nu împinge în faţă această consecinţă în metafizica târzie, dimpotrivă, se pare că el caută să o evite.

Ar mai fi de adăugat un cuvânt despre „Prädikat" sacru (heilig). Nu sugerează el că aici chiar sfera ideii formale de Dumnezeu (formale Gottesidee) este de fapt depăşită şi că a început împlinirea materială? Scheler ar respinge aceasta drept înţelegere greşită. „Prädikat" înseamnă aici corelarea

---

[1] GW II, p. 129 şi urm. În lucrările lui timpurii, Scheler descrie sacrul ca pe o „noutate în calitatea valorii" faţă de toate celelalte modalităţi de valoare (de exemplu valorile spirituale, valorile vitale, valorile practice, valorile agreabile) (GW V, p. 301, 164 şi urm.). În ce priveşte alte determinări foarte importante ale sacrului, Scheler face trimitere – în locul propriei prezentări – la descrierea dată de R. Otto acestei valori ca armonie-contrast de natură religioasă: Dumnezeu ca sacru este în mod esenţial pentru noi tensiunea celor două aspecte care stau faţă în faţă, *fascinosum* şi *tremendum*, care se prezintă ca *mysteriosum*, ca „absolut altul" (GW V, p. 166-168). Însă în ciuda acestei trimiteri, Scheler se deosebeşte în final de R. Otto: în înţelegerea scheleriană a sacrului *fascinosum* învinge clar *tremendum* şi însuşi *misteriosum*. La acest rezultat a ajuns cercetarea amănunţită a lui E. Przywara, A, p. 113-116. Vezi şi M. Dupuy, A, p. 264. B. Welte, B, p. 303 şi urm., 306.

diferitelor însuşiri, cum ar fi: „intellektives Seinserfassen" (înţelegerea intelectivă a Fiinţei) şi „emotionales Werterleben" (receptarea emoţională a valorii), în scopul unei afirmaţii. Pe cât de originară este în gândirea ideatică nemijlocită ideea unei Fiinţe supralumeşti infinite şi absolute, pe atât ne este dat şi în viaţa valorică un bine suprem, valoarea sacrului infinit. Din fundamentarea oricărui fel de înţelegere în planul intelectului într-o premergătoare trăire a valorii în plan emoţional[1], reiese, pe deasupra, că Fiinţa absolut fiinţândă (das absolut seiende Sein) trebuie să ne fi fost dată în mod primordial drept o oarecare calitate a valorii, până a putea intra în cunoştinţă de cauză în participare (Teilnehmung) cu ea. „Momentul valorii" – după Scheler, în *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* – „nu formează un atribut al unei deja date idei de Dumnezeu, ci ultimul ei nucleu, în jurul căruia se cristalizează mai întâi, în mod secundar, toate redactările noţionale şi reprezentările în imagine (concrete) ale realului (alle begrifflichen Fassungen und Bildvorstellungen vom Wirklichen). ... Un indiferent-care Dumnezeu (ein jeder Gott) este în final aşa gândit şi reprezentat, cum corespunde esenţei valorii ce i-a fost dată în mod iniţial" (GW II, p. 308; comp. GW VII, p. 194; GW V, p. 350).

4. Dumnezeu şi „temeiul lumii" [Weltgrund], „temeiul tuturor lucrurilor" [Grund aller Dinge]; omul

Formularea „«Dumnezeu» ... ca o «Fiinţă-prin-sine-însăşi» prevăzută cu atributul (Prädikat) «sacru»" este deci de înţeles ca o trimitere la aceea că, pe de o parte viaţa iniţială a valorii şi cunoaşterea de sine sunt corelate într-o afirmaţie,

[1] GW VIII, p. 109 şi urm.; GW VII, p. 68; GW II, p. 84. Pentru teoria lui Scheler despre „Apriorismus des Emotionalen" se poate vedea înainte de toate GW II, p. 66-130.

iar pe de altă parte, fiecare în sine poate şi trebuie deosebită de originea elementelor lor, întrucât el „este accesibil trăirii sau cunoaşterii" (*Stellung des Menschen*, p. 88).

„Determinării originare" (GW V, p. 190) a ideii primordiale de Dumnezeu îi aparţine, după cum se anunţă deja în diferite citate, şi o asemenea determinare despre relaţia ei cu Fiinţa lumii şi a omului. Scheler o descrie drept „ideea despre aceea că fiinţarea doar prin sine (*Ens per se*) şi de care depind toate celelalte fiinţări, stă la temelia omului însuşi şi a lumii"[1]. „Fiinţa supremă" este în acelaşi timp şi „temeiul suprem a tot ceea ce este Fiinţă finită" (*Stellung des Menschen*, p. 70), pe scurt: „temeiul primordial al Fiinţei" (*Phil. Weltanschauung*, p. 105).

„Temeiul tuturor lucrurilor", „temeiul lucrurilor"[2] este expresia generală şi repetată prin care Scheler numeşte în scrierile târzii şi postume „das Grund-Sein" (*Stellung des Menschen*, p. 90) al Fiinţei absolute pentru tot ce este Fiinţă limitată. *Ens a se* este temeiul esenţei şi temeiul tuturor lucrurilor (*Scheler-Grünbaum*, p. XII), temeiul suprem al esenţei şi temeiul existenţei lumii (GW VIII, p. 205 = *Phil. Weltanschauung*, p. 41), temeiul suprem al lucrurilor (*Stellung des Menschen*, p. 38; *Phil. Weltanschauung*, p. 13), temeiul suprem al Fiinţei mărginite (*Stellung des Menschen*, p. 70), temeiul suprem al existenţei (GW VIII, p. 67), temeiul suprem al Fiinţei[3],temeiul suprem (*Stellung des Menschen*, p. 91; *Phil. Weltanschauung*, p. 108), temeiul etern (*Wann sagt man „Voilà un homme?"*), supremul temei al lucrurilor (*Phil. Weltanschauung*, p. 26), suprema Fiinţă şi temei al lucrurilor

---

[1] *Phil. Weltanschauung*, p. 6. „Fiinţa care numai «prin sine însăşi» este şi de care depinde totul" (*Stellung des Menschen*, p. 70).

[2] *Stellung des Menschen*, p. 50, 70, 87; *Idealismus-Realismus*, p. 270; *Phil. Weltanschauung*, p. 7, 13, 62, 110; GW VIII, p. 219, 275, 281; *Scheler-Lützeler*, p. III; *Metaphysik und Kunst*, p. 110; GW VII, p. 14.

[3] *Stellung des Menschen*, p. 47. „O supremă Fiinţă-temei a lucrurilor" (*Stellung des Menschen*, p. 90).

(GW VIII, p. 205 = *Phil. Weltanschauung*, p. 42), suprema Fiinţă (*Stellung des Menschen*, p. 92; *Phil. Weltanschauung*, p. 11), cea mai înaltă Fiinţă (*Stellung des Menschen*, p. 70). El stă la temelia omului însuşi şi a lumii (*Phil. Weltanschauung*, p. 6, 26), de el depinde toată cealaltă fiinţare (*Phil. Weltanschauung*, p. 6) şi este în el înrădăcinată[1] şi întemeiată (*Stellung des Menschen*, p. 91).

Scheler mai zice pe lângă „temei al lucrurilor" (Grund der Dinge) şi „temei al lumii" (Grund der Welt) (*Idee des Friedens*, p. 21, 22) sau, adeseori simplu „temeiul lumii" (Weltgrund)[2]. Aşa vorbeşte, de exemplu, despre relaţia omului cu temeiul suprem, supremul temei-Fiinţă (Grund-Sein) al lucrurilor, temei al lucrurilor sau temeiul lumii (*Stellung des Menschen*, p. 91, 90, 87, 37). O singură dată se găseşte şi formularea „temeiul tuturor lucrurilor şi non-lucrurilor" (Grund aller Dinge und Nicht-Dinge) (*Scheler-Grünbaum* XI) în care „lucruri" stă pentru tot ce este Fiinţă obiectuală, pentru „lume", iar „non-lucruri" stă pentru inobiectuabilul Fiinţă-act (Akt-Sein), sinele, persoana în om (*Idealismus-Realismus*, p. 258; *Stellung des Menschen*, p. 48). „Fiinţarea absolută" este „supremul temei comun al lumii şi al sinelui omului" (*Phil. Weltanschauung*, p. 11).

Scheler deosebeşte în scrierile târzii „lumea" ca prototip al Fiinţei obiectuale, pe de o parte şi al Fiinţei inobiectuale a persoanei, pe de altă parte, care ca Fiinţă actuală (de ordinul actului) (aktuelles Sein) nu poate fi parte sau membru al acestei „lumi" (*Stellung des Menschen*, p. 88-90). În scrierile timpurii, în care se găseşte şi această deosebire, sintetizează însă ocazional în ideea de lume reprezentările despre toate lucrurile de tip mărginit, cu includerea Fiinţei actuale limitate (GW V, p. 160, 245), şi anume pentru că amânduror tipuri

---

[1] *Idealismus-Realismus*, p. 270; *Phil. Weltanschauung*, p. 12, 26, 115. „Gott als ... Wurzel aller Dinge" deja în: GW V, p. 299 *ş.a.*

[2] *Idee des Friedens*, p. 22; *Stellung des Menschen*, p. 70; GW VII, p. 14 *ş.a.*

de Fiinţă le aparţine „întâmplarea ciudată, caracterul întâmplător (contingenţa) al realităţii (al faptului)" (*Stellung des Menschen*, p. 89; comp. GW V, p. 93-96) că într-adevăr sunt şi nu, mai degrabă, nu sunt. Atunci când Scheler vorbeşte de „Welt-grund", gândeşte prin aceasta Fiinţa absolut fiinţândă (das absolut seiende Sein) nu numai ca motiv pentru aceea că „lumea" există, ci şi pentru aceea că „sinele" este. „Temeiul lumii" are în scrierile târzii şi postume, în ciuda deosebirii dintre „lume" şi „sine" şi absenţei celuilalt, care cuprinde ambele sensuri ale lumii, acelaşi cuprins şi conţinut ca „temei al lucrurilor şi non-lucrurilor".

Scheler nu mai foloseşte în scrierile târzii denumirea pentru „Weltgrund": „cauza întregii Fiinţe finite" (Ursache alles endlichen Seins). De fapt, Scheler ştie că întrebarea metafizică asupra cauzalităţii nu vizează numai un temei originar, ci o cauză (origine) a totalităţii lumii (Ursache der Welttotalität) (GW VIII, p. 208 = *Phil. Weltanschauung*, p. 44), către o *causa prima* (GW VIII, p. 67). Şi totuşi se caută zadarnic după o denumire a temeiului tuturor lucrurilor şi non-lucrurilor ca şi cauză a aceloraşi. Nici noţiunea de creator (Schöpfer) nu se mai întâlneşte.

În scrierile timpurii, Scheler instituie ca principiu metafizic cu absolută evidenţă a cunoaşterii faptul că „*Ens a se* (ar fi) prima cauză (*prima causa*) şi motivul originar pentru aceea că această lume contingentă este reală prin potenţial existente lumi" (GW V, p. 147, 141). Această teză nu reiese chiar nemijlocit din ideea de *ens a se* însăşi, „ci abia după independenta cunoaştere a existenţei (Dasein) şi a celei mai formale esenţe a lui Dumnezeu şi recunoaşterea existenţei lumii (poate) închise, că Dumnezeu ar fi *prima causa* a lumii" (GW V, p. 225, 187 şi urm.). *Ens a se* nu aparţine deci unor constituante, ci unor predicaţii materiale despre ideea originară de Dumnezeu. Dar fundamentul suprem al concluziei (Schluβes): *Ens a se* ca atotsuperioritate (die Allüberlegenheit), atoteficienţă (Allwirksamkeit), atotcauzabilitate (Allkausabilität), (Allursächlichkeit) (GW V,

p. 160, 169, 187, 193) – îl formează o evidentă determinare primordială a divinului însuşi. Corelat cu celălalt fundament – funcţionalitatea (die Gewirktheit), (Werkcharakter sau Kreaturlichkeitscharkter), ca element intuitiv al fiecăruia şi al tuturor existenţelor contingente (GW V, p. 268) – conduce la aceea că „Dumnezeu = *Ens a se* trece drept pur şi simplu eficienţa, deplina forţă şi supremaţie şi tot ceea ce pe deasupra apare fără doar şi poate drept ceea-ce-suportă (acţiunea) (das Leidende) şi ceea-ce-este-efect (al acţiunii) (das Gewirkte)"[1].

Căutându-se zadarnic în scrierile târzii şi postume o denumire a *ens a se* în acest sens şi, în general, ca o cauză a existenţei contingente, devine de înţeles tăcerea lui Scheler, dacă se acordă atenţie strădaniei sale, de după 1922/1923, de a nu vedea încă în ideea formală de Dumnezeu nici o hotărâre preliminară pentru o metafizică teistă a temeiului lumii; devine de înţeles tăcerea sa privitoare la acest fapt, cu urmări asupra relaţiei dintre temeiul lumii şi lume, dintre cauză şi efect, dintre creator şi creaţie (creatură) (*Idee des Friedens*, p. 20-22; comp. *Phil. Weltanschauung*, p. 52).

Totuşi denumirea relaţiei ca atare dintre „temei" (der Grund) şi „întemeiat" (das Gegründete), dintre „fundament" (Fundament) şi „cel-ce-este-purtat- de-fundament" (das Getragene), dintre „rădăcină" (Wurzel) şi „înrădăcinat" (das Verwurzelte) – (acesta este de fapt sensul discursului despre „Grund aller Dinge und Nicht-Dinge", mai puţin contradicţia dintre temei-efect (Grund-Folge); comp. *Phil. Weltanschauung*, p. 55) – păstrează ideea formală de Dumnezeu deschisă pentru o determinare în continuare atât teistă, cât şi non-teistă.

Tot ce este Fiinţă-proprie (Eigen-sein), ca drept -propriu (Eigen-recht) şi în sens-propriu (Eigen-sinn) şi care lasă neschimbată noţiunea temeiului lumii ca temei al celui ce

---

[1] GW V, p. 161. Pentru caracterul particular al înţelegerii lui *Ens a se* drept cauza-lumii după *Vom Ewigen im Menschen* şi problematica ei imanentă vezi E. Blessing, p. 71-81; J. Geyser, A, p. 187-194.

este întemeiat – conform delimitării lui Scheler[1] – întreaga transcendenţă trebuie să rămână rezervată temeiului lumii ca fundament al lui ceea-ce-este-întemeiat. Ceea ce nu poate legitima o metafizică ce priveşte temeiul originar al existenţei în final drept imanent „cel mai înalt «Grund-Sein» al lucrurilor" (*Stellung des Menschen*, p. 90) însuşi, simultan originii şi ca centru al lucrurilor înseşi[2], realul originar (das Urwirkliche) ca subiect al lucrurilor înseşi (GW VIII, p. 149). În loc de cauză şi efect, Scheler va continua să definească relaţia temeiul lumii – lume, ca una a temeiului şi apariţiei (manifestării) (Manifestation)[3], a centrului şi periferiei (comp. GW VII, p. 92), a centrului-act şi actului izolat, respectiv a funcţiunii izolate (comp. GW X, p. 238).

În această tendinţă – păstrarea ca deschisă a ideii formale de Dumnezeu pentru o determinare următoare de tip non-teist – trebuie că stă explicaţia de ce se caută de asemenea zadarnic în scrierile târzii un alt element al ideii formale de Dumnezeu, care în scrierile timpurii este, de fapt, nucleul acestora: ideea primordială de Dumnezeu ca idee a unei infinite, sacre persoane[4].

Fiinţa-absolut-fiinţându este tuturor celorlalte fiinţări fără doar şi poate superioară nu numai în însuşirea de a fi, ci totodată şi ca temei al tuturor celorlalte fiinţări. Se pune

---

[1] Cât de mult trădează această delimitare totuşi o apropiere de panteism arată o comparare a formulării ei înainte şi după 1922. Judecata lui Scheler asupra panteismului lui Spinoza înainte de 1922 sună: „Îmbătat de Dumnezeu, apostatul iudeu trecu cu vederea dreptul propriu, puterea arbitrară, existenţa substanţială a lumii" (GW V, p. 108). Şi în 1928: „Aşa de «beat de Dumnezeu» era acest om ciudat, încât el ... aproape trecea cu vederea arbitrarul Fiinţei-proprii, drept-propriu şi sens-propriu al «lumii»" (*Phil. Weltanschauung*, p. 52). Fiinţa proprie a lumii nu înseamnă pentru „târziul" Scheler existenţa substanţială a lumii.

[2] *Stellung des Menschen*, p. 49, comp. 47, 91; GW VII, p. 136. „Zentrum der Dinge" deja în: GW V, p. 54, 341 *ş.a.*

[3] *Stellung des Menschen*, p. 37 şi urm., 57, 92; *Idee des Friedens*, p. 22; *Phil. Weltanschauung*, p. 27.

[4] Vezi îndeosebi manuscrisul postum *Absolutsphäre und Realsetzung der Gottesidee* (GW X, p. 181-240).

oare cu această cunoaştere deja premisa „cunoaşterii lumii" (Welterkenntnis)? Este cumva determinarea lui *ens a se* ca „temeiul lumii" încă o formală sau deja o materială diferenţiere, în sens schelerian, a ideii formale de Dumnezeu şi predicărilor ei materiale? Cu alte cuvinte, este „temeiul lumii" (Weltgrund) deja un atribut (Prädikat) al lui *ens a se*?

Pentru a ajunge la determinările supra-formale ale ideii de Dumnezeu, este necesară o cunoaştere a structurii esenţei lumii, adică a tipurilor de Fiinţă. Discursul lui Scheler despre temeiul lumii, despre temeiul lucrurilor şi non-lucrurilor ş.a.m.d. era să pună premisele cel puţin a celei mai primare diferenţieri pe care o poate suporta Fiinţa limitată şi anume cunoaşterea tipurilor de Fiinţă a unei obiectuale şi ne-obiectuale Fiinţe (*Idealismus-Realismus*, p. 258; GW X, p. 251). Chiar şi denumirea lui *ens a se* ca temei al esenţei (Soseinsgrund) şi al existenţei (Daseinsgrund) lumii pare să aibă deja ca premisă o separare a Fiinţei (des Seins).

Interdependenţa dintre ideea formală de Dumnezeu şi ordinea evidenţelor indică totuşi că o cunoaştere oarecare a structurii esenţei lumii nu este încă premisă pentru principiul: există o Fiinţă absolut fiinţându (absolut Seiendes), prin care întreaga cealaltă fiinţare ne-absolută (nicht absolut seiende Sein) posedă Fiinţa care îi revine. Condiţie este numai evidenţa (die Evidenz) că într-adevăr există ceva, sau mai bine spus că Non-Nimic-ul există. Totul şi fiecare fiinţare (Seiende) poate să fie un exemplu arbitrar al faptului că de fapt ceva există. Nu o oarecare pozitiv anume fiinţare însăşi – fie aceea că „lumea este", fie „eu sunt" ş.a.m.d., – ci numai Fiinţa (Sein) sa ca exemplu că Non-Nimic-ul este trebuie să fie dat drept recunoaştere, ca prin întoarcerea asupra uimitoarei sale existenţe să poată fi întrezărită o fiinţare absolută (das absolut Seiende) drept condiţia evidentă a stării de fapt „Es gibt nicht Nichts" (există Non-Nimic-ul)[1]. Atunci

[1] *Stellung des Menschen*, p. 88 şi urm.; *Idealismus-Realismus*, p. 258; GW V, p. 93-96.

când Scheler numeşte *ens a se* drept „Weltgrund" (temeiul-lumii), drept „Grund der Dinge und Nicht-Dinge" (temeiul lucrurilor şi non-lucrurilor) drept „Soseins- und Daseinsgrund der Welt" (temeiul esenţei şi existenţei lumii), sunt sugerate aici „Welt" (lume), „Dinge" (lucruri), „Nicht-Dinge" (non-lucruri), „Sosein" (esenţa), „Dasein" (existenţa), numai ca exemplare pentru „daß nicht Nichts ist" (că Non-Nimicul este). Toate aceste denumiri vor deci să însemne nu mai mult decât următoarele: „Fiinţa absolut fiinţândă este temeiul primordial al Fiinţei sau mai bine: temeiul primordial (Urgrund) al Non-Non-fiinţei (Nicht-Nichtseins), condiţia evidentă a faptului că într-adevăr ceva este şi nu mai curând Nimic este (daß etwas überhaupt ist und nicht vielmehr Nichts ist)".

Faptul că determinarea lui *ens a se* drept temeiul lumii nu este un atribut (Prädikat) ci o determinare iniţială a ideii primordiale de Dumnezeu, reiese şi din felul în care noi o dobândim, conform lui Scheler. Nu este o concluzie care ne mijloceşte nouă această interpretare. Ea se deduce nu din Fiinţa (Sein) unei oarecare fiinţări (Seiende), ci de la sine, atunci când condiţionarea ei evidentă se întrezăreşte în mod nemijlocit[1]. După Scheler este „o eroare totală" (*Stellung des Menschen*, p. 89) să vrei să deduci cu valoare de concluzie evidenţa „es ist ein Weltgrund" (este un temei al lumii) din evidenţa „es ist etwas überhaupt" (este ceva într-adevăr). Amândouă evidenţele sunt în aceeaşi măsură primordiale. Noi le dobândim cu o necesitate interioară şi concret-intuitivă în acelaşi moment în care devenim într-adevăr conştienţi de ceva, fie de lume, spre exemplu, fie de noi înşine. Între cele două evidenţe există totuşi o ordonare consecutivă a instituirii, aceasta înseamnă că noi trebuie să fi înţeles deja evidenţa „există ceva în general" pentru a avea măcar în sens potenţial pretenţia de a o înţelege pe următoarea „există un temei al lumii" (comp. GW V, p. 96). Numai în sensul acesta, nu însă

---

[1] *Stellung des Menschen*, p. 88 şi urm.; *Idealismus-Realismus*, p. 258; GW V, p. 93-96, 195.

ca verigă a unei demonstraţii finale, „prima" evidenţă o fundează pe ceea de a „doua".

Am luat seamă, într-o privire de ansamblu, de determinările de bază care, conform lui Scheler, constituie o anume idee a divinului şi care, iniţial, sunt conducătoare ca şi conţinut formal în şi pentru formarea tuturor ideilor materiale ale divinului. Prin aceasta nu depăşim scrierile târzii şi postume. Deoarece singura intenţie a acestei prime părţi a fost doar de a circumscrie orizontul de situare al problematicii şi în felul acesta „desenarea" cercului întrebărilor pentru prezentarea în mod raţional a ideii de Dumnezeu din opera târzie şi postumă a filosofului. În acelaşi mod şi cu aceeaşi intenţie trebuie acum delimitată problematica ideii materiale de Dumnezeu, aşa cum o determină Scheler în scrierile sale târzii, pe baza structurii esenţei ontice şi a existenţei lumii în corelaţie cu structura esenţei ca act (aktmäßige Wesensstruktur) şi cu existenţa omului.

O determinare materială a ideii de Dumnezeu este posibilă pe baza extinderii transcendente a cunoştinţelor esenţiale, precum şi a transferării relaţiilor esenţiale ale omului faţă de lume, prin intermediul unui mod transcendental de raţionare (transzendentale Schlußweise) asupra temeiului lumii.

Esenţele sunt pentru Scheler „ferestre în absolut" (Fenster ins Absolute) (Hegel) (*Stellung des Menschen*, p. 51; *Phil. Weltanschauung*, p. 11) şi anume într-un dublu sens: pe de o parte li se potrivesc „extinderi transcendente" (*Phil. Weltanschauung*, p. 10), aceasta înseamnă că ele sunt valabile „dincolo de limitele experienţelor noastre de la nivelul simţurilor" (*Stellung des Menschen*, p. 51); pe de altă parte, solicită o înrădăcinare în însăşi „realitatea absolută", din moment ce nu pot fi explicate pe baza unor cauze empirice de natură finită (GW VIII, p. 86, 208 = *Phil. Weltanschauung*, p. 44).

Despre cunoaştera esenţelor (Wesenswissenţ), Scheler afirmă următoarele: „Noi putem defini într-adevăr această

cunoaştere drept acea cunoaştere care, cu toată schimbarea potenţială a calităţii (*Quale*) şi cantităţii (*Quantum*) conţinuturilor simţurilor noastre (Sinnesinhalte) şi a conţinuturilor de observaţie a lumii, ar fi absolut aceeaşi, în această schimbare ea ar rămâne absolut constantă". Pe scurt: este cunoaşterea despre constantele esenţei („Soseinskonstanten") tuturor obiectelor şi actelor (GW VIII,p.231).

Privită mai de aproape, extinderea transcendentă a cunoaşterii esenţelor înseamnă că este valabilă nu numai pentru existenţa (Daseiende) la care a fost descoperită întâmplător şi care a pătruns în limitele potenţialei noastre experienţe de existenţă (Daseinserfahrung), ci este valabilă şi pentru acea existare (Daseiende) a aceleiaşi esenţe care pătrunde dincolo şi în afara sferei potenţialei noastre experienţe de existenţă (GW VIII, p. 231-233; *Phil. Weltanschauung*, p. 9-11; GW V, p. 97, nota 1). Esenţele (Wesenheiten) sunt valabile „nu numai pentru această reală, existândă lume, ci pentru toate lumile posibile." (*Stellung des Menschen*, p. 51). „De aceea metafizicianul ştie *a priori* şi evident, că, chiar şi în toate părţile realităţii (inclusiv a temeiului real al lumii), care nu stau în nici o conexiune cauzală directă sau indirectă cu purtătorul organizării noastre psihofizice umane, sunt realizate aceleaşi esenţe, sunt valabile aceleaşi interdependenţe de esenţă, este împlinită aceeaşi construcţie a lumii esenţelor şi a valorii esenţelor, care este realizată în partea de realitate accesibilă nouă prin posibila percepţie şi observaţie" (GW V, p. 291 şi urm.).

Valabilitatea esenţelor „şi pentru întreaga posibilă existenţă în sfera absolutului" (GW X, p. 215), şi pentru temeiul real al lumii, se înţelege înainte de 1922 în sensul unei *analogia entis* (GW V, p. 172-175, 211). În metafizica sa târzie, el ajunge din ce în ce mai mult să transfere univoc raţionamentele esenţiale, dobândite din existenţa contingentă, asupra Fiinţei supreme (das höchste Sein), asupra temeiului lumii. Aşa sunt, de exemplu, „spirit" (Geist) şi

„impuls" (Drang) şi relaţia ambelor de aceeaşi esenţă în om ca şi în temeiul lumii (*Stellung des Menschen*, p. 70 şi urm., 81). Prin aceea că Scheler transpune univoc fiecare esenţă veritabilă „constant în sus, unde se adună împreună cu altele într-un rezultat total, Dumnezeu", ia naştere un Dumnezeu căruia, după cum vom vedea, „cu adevărat nimic din ce-i omenesc nu-i este străin" (H. E. Hengstenberg, p. 383).

Extinderea transcendentă a esenţialităţilor îi permite metafizicianului să spună ce corespunde determinărilor temeiului lumii ca „spirit", ca „impuls" ş.a.m.d. În modul transcendental de a raţiona (transzendentale Schlußweise) se hotăreşte, conform lui Scheler, dacă despre temeiul lumii se pot face sau chiar trebuie făcute aceste şi alte determinări. La bază stau următoarele raţionamente: „Fiecare esenţă veritabilă, pe care raţiunea o găseşte în lume, nu poate fi explicată prin sine şi nici existenţa unui „ceva" asemănător esenţei nu poate fi dedusă din cauze empirice de tip finit" (*Stellung des Menschen*, p. 51). Căci acestea sunt în măsură să explice întotdeauna doar întâmplătoarea acum-aici-existenţă (Jetzt-Hier- Sosein), însă niciodată, de ce un asemenea (ein Solches) al unei sau altei esenţe ar fi posibil într-adevăr aici (GW VIII, p. 66, 244). De aceea trebuie deduse ambele – esenţa veritabilă (das echte Wesen) ca şi existenţa aceluiaşi (das Dasein desselben), până la urmă structura esenţelor lumii şi existenţa ei – din „realitatea absolută" (absolute Wirklichkeit) însăşi (GW VIII, p. 86). Această deducţie se petrece în maniera că absolut-prin-sine-însăşi-fiinţarea (das absolut durch sich selbst Seiende) este în aşa fel gândită şi privită, încât ea corespunde şi este pe măsura structurii esenţei şi a existenţei lumii, deci o face inteligibilă în posibilitatea şi realitatea ei (*Phil. Weltanschauung*, p. 11; GW VIII, p. 208 = *Phil. Weltanschauung*, p. 44; GW VIII, p. 219).

Modul transcendental de raţionare se împlineşte concret în aplicarea legii despre interdependenţa dintre act (Akt) şi obiect (Gegenstand). „Deoarece Fiinţa lumii (das Sein der Welt)

însăşi este cu siguranţă independentă de existenţa întâmplătoare a omului terestru şi de conştiinţa sa empirică şi deoarece de asemenea există severe conexiuni esenţiale (Wesenszusammenhänge) între anumite clase de acte spirituale (şi de trăiri instinctive, pe de o parte) şi anumite regiuni ale Fiinţei (pe de altă parte), la care dobândim acces prin aceste clase de acte (şi trăiri), trebuie să i se atribuie temeiului tuturor lucrurilor (dem Grunde aller Dinge) totul, ca acte şi operaţiuni, care ne dă nouă, Fiinţe efemere, acest acces"[1].

Cum se vede, modul de raţionare procedează reductiv: esenţa şi existenţa lumii date sunt, ca să zicem aşa, depăşite de-andaratelea pentru a înţelege de acolo încoace mai întâi cum este posibilă această lume. Sunt căutate temeiurile transcendente empirice care alcătuiesc condiţiile de legitate a esenţelor, cu alte cuvinte condiţiile transcendentale ale posibilităţii unei astfel alcătuite, existânde lumi. Ele sunt găsite în temeiul lumii. Funcţia acestui mod de raţionare constă în determinarea esenţei, nu în prezentarea sau chiar dovedirea esenţei temeiului tuturor lucrurilor. Motivul orientării privirii asupra temeiului tuturor lucrurilor stă în „conflictul şi tensiunea dintre reala transcendenţă a lumii vis-à-vis de conştiinţa umană şi relaţiile esenţiale ale lumii, găsite în aceeaşi măsură în spiritul uman, ca un spirit în general" (GW V, p. 183, nota 1) şi în conflictul şi tensiunea dintre reala transcendenţă a impresiei realităţii lumii vis-à-vis de viaţa nespirituală, instinctivă şi realitatea lumii, găsite în egală măsură în umanul, centralul impuls vital către un „impuls" care le instituie de fapt (überhaupt)[2]. Scheler nu reflectează însă dacă, potrivit

---

[1] *Phil. Weltanschauung*, p. 13; comp. GW V, p. 182. Completările de mai sus, în citat, ne sunt impuse atât de contextul citatului în *Philosophische Weltanschauung* cât şi de teoria lui Scheler despre accesul la, şi caracterul de *dat* al regiunii Fiinţei „Realität".

[2] Aşa ar trebui completat citatul anterior din perioada teistă a lui Scheler în folosirea lui în metafizica târzie. Vezi *Stellung des Menschen*, p. 53-56; *Phil. Weltanschauung*, p. 11-14.

legii modului transcendental de raţionare, i se atribuie şi temeiului tuturor lucrurilor o reală transcendenţă vis-à-vis de lume – ca una din ce în ce mai aproape de determinat – sau dacă, potrivit acestei legi, temeiul lumii şi lumea nu trebuie privite mai degrabă în corelaţie de condiţionare reciprocă.

Sunt de dobândit determinările materiale ale ideii de Dumnezeu din Fiinţa-obiect (Gegenstand-Sein), din structura esenţei şi existenţa lumii sau din Fiinţa-act (Akt-Sein), din structura esenţei şi existenţa spiritului uman? Este adică metafizica absolutului o metafizică a obiectului şi o cosmologie sau metafizică a actului şi meta-antropologie (comp. *Phil. Weltanschauung*, p. 14)?

În *Vom Ewigen im Menschen*, Scheler nu presupunea încă nici o alternativă, ci numai două căi, la fel de îndreptăţite şi de necesare, spre absolut (GW V, p. 210 şi urm.). Chiar şi în metafizica târzie, Scheler admite încă ambele căi, totuşi dă ultimei – şi cu aceasta metafizicii actului şi meta-antropologiei – o necesară prioritate. Aceasta uimeşte mai întâi; tocmai am auzit că scopul metafizicii ar fi ca absolut-prin-sine-însăşi-fiinţarea (absolut durch sich selbst Seiende) să fie gândită şi privită în aşa fel încât aceasta să corespundă şi să fie potrivită structurii esenţelor lumii şi existenţei acestora. Cum atunci prioritatea metafizicii actului şi meta-antropologiei?

Un prim răspuns ni-l dă ideea omului ca *microcosmos*. „Întrucât omul este un microcosmos, adică «lumea în mic», şi întrucât toate generaţiile esenţiale ale Fiinţei, Fiinţa fizică, chimică, viabilă, spirituală se întâlnesc şi se întretaie în Fiinţa omului, poate fi studiat pe om chiar şi temeiul cel mai înalt al «marii lumi», al *macrocosmosului*" (*Phil. Weltanschauung*, p. 14). Deoarece omul însuşi ca microcosmos este cosmomorf şi ca făptură cosmomorfă posedă şi izvorul cunoaşterii pentru tot ce conţine esenţa cosmosului (GW VII, p. 113; comp. GW VI, p. 137), constituie (el, omul) o bază suficient de largă pentru determinarea temeiului lumii.

Un alt răspuns este de găsit în ideea omului ca *microtheos*. Omul nu reprezintă în Ființa sa lumea doar în mod microcosmic, el este și „cea mai pură și mai înaltă reprezentare concretă" a temeiului lumii însuși (*Phil. Weltanschauung*, p. 14). Căci în măsura în care noi cuprindem în atributele „spirit" (Geist) și „impuls" (Drang) esența temeiului lumii – în anticiparea la capitolul următor al acestei lucrări s-a și spus – numai omul ca esență spirituală și ca făptură vie posedă (Geistwesen und Lebewesen) acea – chiar dacă mărginită – totuși primă, cea mai nemijlocită și mai adecvată corespondență cu acest temei al lumii. Omul, singur și prin excelență, este locul propriu-zis și primordial în care Ființa originară („das urseiende Sein") în totalitatea sa apare înglobată în sfere delimitate ale Ființei (*Stellung des Menschen*, p. 92).

„Chiar dacă divinitatea se dezvăluie, oarecum, pe toate treptele Ființei, atunci ea dezvăluie totuși, pe trepte deosebite, diferite determinări de esență ale propriului sine și se dezvăluie într-o manieră mai mult sau mai puțin adecvată" (GW V, p. 158). Astfel, o contemplare a lumii pentru sine – cu excepțarea omului – ar conduce, în cel mai bun caz, la presupunerea temeiului lumii ca o forță, joc desfășurat la fel de primordial, după legile rațiunii (în măsura în care necesitatea lucrurilor generale trebuie explicată) și după puterea demonică, adică de natura voinței și indiferentă față de rațiune (în măsura în care realitatea contingentă a lucrurilor trebuie explicată) (comp. *Idealismus-Realismus*, p. 285; GW V, p. 193). Abia prin medierea omului ca unica făptură în lume care însăși este alcătuită nu numai conform „spiritului" (Geist) și „vieții" (Leben) ci și din acestea, devine posibilă chiar și numai o recunoaștere a temeiului lumii ca „spirit" și „viață" și ca acționând din aceste principii. „Căci chiar dacă toate lucrurile, în sensul unei creații continue, se nasc în fiecare secundă din Ființa-prin-sine-ființându, din unitatea funcțională a jocului comun dintre impuls și spirit, totuși abia în om și în sinele său sunt raportate

în mod viu aceste două atribute – care pot fi cunoscute de noi – ale *Ens per se*" (*Stellung des Menschen*, p. 92). „Şi de aceea este Fiinţa omului-ca-microtheos şi prima cale de acces la Dumnezeu (der erste Zugang zu Gott)"[1].

Motivul scos în evidenţă de Scheler însuşi pentru prioritatea metafizicii absolutului ca metafizică-act şi meta-antropologie porneşte de la atitudinea gnoseologică a omului faţă de lume: „Întreaga Fiinţă obiectuală a lumii, atât interioare cât şi exterioare, trebuie să fie raportată înainte de toate la om. Toate formele de Fiinţă sunt dependente de Fiinţa omului. Întreaga lume obiectuală şi modurile ei de a fi nu sunt un «a-fi-în-sine» (Sein an sich), ci doar o contra-lansare sau o contra-proiectare (Gegenwurf) corespunzătoare întregii organizări spirituale şi corporale a omului, un «fragment» din acest «a-fi-în-sine»." În felul acesta, către „atributele adevărate ale temeiului suprem al tuturor lucrurilor duce o singură concluzie, ca o prelungire înapoi (Rückverlängerung) ... a actului spiritual izvorând primordial din centrul omului" (*Phil. Weltanschauung*, p. 13).

Această argumentare este surprinzătoare din două motive: în primul rând, ea nu este uşor de armonizat cu alte afirmaţii din scrierile târzii. Dacă tot ce este Fiinţă obiectuală trebuie raportat la om, dacă nu este un „a-fi-în-sine", ci doar o contra-proiectare (Gegenwurf) potrivită omului, atunci cum este de înţeles faptul că noi recunoaştem fiinţarea în cunoaşterea esenţelor, „aşa cum este de sine însăşi şi în sine însăşi"; (wie es an sich selbst und in sich selbst ist) (*Phil. Weltanschauung*, p. 10), că „principiile spiritului" concordă (cel puţin parţial) cu „principiile Fiinţei" (*Stellung des Menschen*, p. 61; *Phil. Weltanschauung*, p. 121 nota 5; GW VIII, p. 359 şi urm.), sau că, la rigoare, cunoaşterea nu este o faptă, o activitate în sensul constituirii, care prezintă fiinţarea

[1] *Phil. Weltanschauung*, p. 14. Franz von Baader vede de asemenea în omul ca *microtheos* atât elementul cunoaşterii lui Dumnezeu, cât şi locul specific şi originar al epifaniei divine în lume. Vezi K. Hemmerle, A, p. 48-53.

ca fiind întemeierea ei, ci ca o faptă, o activitate care-i ajută fiinţării să se arate pe sine însăşi[1]? În al doilea rând, se va demonstra că gândul cu adevărat călăuzitor al metafizicii scheleriene a temeiului lumii nu este numita idee de tip gnoseologic-critic, ci ideea ontologică de *microtheos*: Fiinţa omului (das Sein des Menschen), ca „prima creatură a lui Dumnezeu" şi în felul acesta ca „revelaţie naturală a lui Dumnezeu şi suprema revelaţie"[2].

Întemeierea metafizicii de către Scheler ca meta-antropologie fie încă odată rezumată: omul, şi ca act, constituie primul acces la Dumnezeu. Dacă se întreabă şi din perspectiva lumii despre Dumnezeu, acesta se gândeşte eronat ca „structură a lumii cunoscută vreodată de subiect" (vom Subjekt je erkannte Weltstruktur) (GW VIII, p. 219). Cosmosul nu mai este o theofanie, ci de fapt o antropofanie; omul este theofanie, însă nu în al său mod-de-a-fi-natură-obiect (Natur-Gegenstand-Sein), ci în productivul său act-Fiinţă sau mod-de-a-fi-act (Akt-Sein). Omul este trimis spre sine însuşi, spre a-l cunoaşte pe Dumnezeu. Invers este însă, de asemenea, şi omul ca microtheos „unicul loc" (*Stellung des Menschen*, p. 92), în care apare, în interiorul lumii, fiinţarea-primordială-a-Fiinţei în întreaga ei totalitate.

Ce determinări materiale trebuie atribuite Fiinţei supreme – întemeiată pe structura esenţei şi pe existenţa lumii cunoscute vreodată de om? Cum trebuie privită şi gândită Fiinţa supremă, aşa încât să-i corespundă acestei lumi, să-i fie pe măsură?

Există două determinări, „două atribute fundamentale ale Fiinţei supreme" (*Phil. Weltanschauung*, p. 11), care ies la iveală în experienţa lumii, devenindu-ne nouă astfel

---

[1] „Spirit înseamnă ... obiectivitate şi determinanţă prin esenţa lucrurilor înseşi" (*Stellung des Menschen*, p. 39).

[2] Aşa sună formularea acestei teze în *Vom Ewigen im Menschen* (GW V, p. 190); ce-i drept, omul este văzut aici numai în spiritualitatea sa ca „oglinda cea mai originară a creatorului lui" (GW V, p. 233).

cognoscibile[1]. Dacă şi întrucât găsim o ordine-a-ideilor (Ideenordnung) care se realizează în această lume independent de conştiinţa noastră, trebuie ca existenţei supreme să-i revină în primul rând un spirit creator-de-idei infinit şi-n al doilea rând o existenţă a unui impuls infinit, care să stabilească o asemenea ierarhie de idei . Căci ce trebuie să facem noi, întreabă Scheler, când, voind să separăm însăşi ierarhia ideilor de capricioasa conştiinţă umană, trebuie totuşi să recunoaştem că o ierarhie de idei fără un gânditor, fără un spirit creator de idei este paradoxă în sine şi analog paradoxă, o realitate fără un impuls, care să o instituie (*Phil. Weltanschauung*, p. 11 şi urm., 13 şi urm.; *Stellung des Menschen*, p. 49, 51).

În perioada de gândire teistă, Scheler acorda temeiului lumii un singur atribut fundamental – cel al spiritualităţii (GW V, p. 178-194). De ce acum, în metafizica Fiinţei supreme apar două? De ce principiul gândirii-de-idei nu este şi unul instituitor de existenţă şi invers?

Conform lui Scheler, este o stare de lucruri fundamentală, evidentă, „faptul că tot ceea ce, într-un sens oarecare, aparţine genurilor posibile ale Fiinţei (mögliche Seinsarten), «este», se descompune într-o «Sosein», «Was-Sein», «Wesen» ... şi într-un oarecare modus al «Dasein»-ului" (*Idealismus-Realismus*, p. 258 şi urm.; GW V, p. 96-98); o separare pe care Scheler o interpretează ca una „ontică" (GW V, p. 98; *Idealismus-Realismus*, p. 259, 280). Această separare în sine nu este însă cauza suficientă a faptului că temeiului lumii îi revin cu necesitate două atribute fundamentale. Acest motiv se găseşte la Scheler în determinarea esenţei (Sosein) drept categorie spirituală şi a existenţei (Dasein) drept una nespirituală, lucru care conduce consecvent la admiterea în temeiul lumii a unui principiu

---

[2] Scheler face deseori această restrângere: „perceptibilă nouă". (*Stellung des Menschen*, p. 92; *Idee des Friedens*, p. 22; *Phil. Weltanschauung*, p. 123, nota 15 şi 16, p. 126, nota 19; GW VIII, p. 360, 361).

spiritual, care instituie esenţa şi a unui principiu nespiritual, care instituie existenţa.

5. Impuls [Drang], spirit [Geist], teogeneză

„Existenţa" (Dasein) a fost la Scheler în toate perioadele gândirii sale o categorie alogică, fără a fi însă prin aceasta din totdeauna şi o categorie nespirituală. Până la lucrarea sa *Vom Ewigen im Menschen*, Scheler vedea în existenţă o categorie fără doar şi poate spirituală şi anume o categorie voliţională. „Fiinţa reală a unui ceva ... ne este dată în trăirea intenţională a potenţialei rezistenţe a unui obiect faţă de funcţia spirituală de tipul «Wollen *qua* Wollen»" (GW V, p. 215, vezi şi 17, 164, 187, 226). În scrierile târzii, dimpotrivă, Scheler nu mai defineşte existenţa drept o categorie alogică, ci drept o categorie nespirituală în general. „Ceea ce ne dă nouă existenţa (Dasein = Wirklichsein) este ... trăirea rezistenţei ... şi această rezistenţă există doar pentru viaţa noastră ambiţioasă, instinctuală "[1]. Viaţa instinctuală însă este pentru Scheler un principiu nespiritual adică un principiu opus spiritului (*Stellung des Menschen*, p. 37 şi urm., 80 şi urm.). Deoarece realitatea situaţiei subiective în urma unei experienţe a principiului nespiritual se află în noi, conchide Scheler că realitatea trebuie să fie ceva de tipul unei legităţi obiective exprimată prin ceva impulsiv, nespiritual: „impulsul" (Drang) (GW VIII, p. 360). Câtă vreme Scheler vedea existenţa ca o categorie voliţional-spirituală putea, ba chiar trebuia, să interpreteze temeiul lumii pur spiritual[2]. Dacă maniera de a fi a existenţei,

---

[1] *Stellung des Menschen*, p. 53; vezi şi GW VIII, p. 138, 363 şi urm.; *Idealismus-Realismus*, p. 291 şi urm; *Phil. Weltanschauung*, p. 127 şi urm., nota 24.

[2] Scheler explică în mod deosebit în GW V, p. 210-225 că spiritualitatea temeiului lumii trebuie interpretată nu numai ca înţelegere intuitivă, ci tot aşa de primordial şi ca una voliţională.

a realităţii este totuşi o categorie nespirituală, atunci devine necesară atribuirea şi fiinţării originare (Urseiende) a unui principiu nespiritual, al unui impuls instituitor de existenţă. Căci dacă Fiinţa originară ar fi doar spirit pur, ar trebui ca realitatea să rămână neînţeleasă[1].

În micul studiu *Metaphysik und Kunst* din anul 1923, Scheler îşi pune pentru prima dată întrebarea „dacă temeiului lumii, Fiinţei divine, i se cuvine atribuită fantezie sau nu"[2]. «Fantezia» este înţeleasă drept „o aptitudine oarbă, de tipul valoare ideatică-adevăr-ipocrizie-cunoaştere- iluzie-orbire a sufletului vital" (Vitalseele). Ea nu aparţine spiritului" (*Metaphysik und Kunst*, p. 117; comp. GW VIII, p. 348). Scheler cumpăneşte deci aici, dacă „Fiinţei divine" trebuie să-i fie atribuite şi însuşiri nespirituale. În argumentările la *Wesen und Formen der Sympathie* din 1922/1923 confirmă pentru prima dată, chiar dacă încă prea puţin reflectată şi neclarificată asupra consecvenţelor, această întrebare: „lui Dumnezeu ca temeiul metafizic al lumii ... îi este propriu şi «Alleben» însuşi ca atribut esenţial (Wesensatribut)" (GW VII, p. 136). Acest „Alleben" este înţeles de Scheler ca un element activ (*Agens*), care este „atât esenţial cât şi existenţial şi despărţit dinamic de spirit" (GW VII, p. 86) deci un principiu nespiritual. Scheler respinge însă ca biologism metafizic ideea că temeiul lumii ar fi numai Alleben, sau Drang – cum zice deseori mai târziu[3].

---

[1] *Idealismus-Realismus*, p. 256, 259, 276, 278, 286; GW VIII, p. 372; comp. GW V, p. 215. Pentru teoria schelerianã despre realitate, vezi H. Lackmann *Das Realitätsproblem in der phänomenologischen Systematik der Spätphilosophie Max Schelers*.

[2] *Metaphysik und Kunst*, p. 120. Ca metafizicieni care confirmă această întrebare, Scheler numeşte pe: „Christian Weisse (în mare măsură pe Goethe), Schelling, ... de asemenea filosoful romano-catolic Froschhammer" (*Metaphysik und Kunst*, p. 105).

[3] GW VII, p. 85, comp. 45. Ideile de Dumnezeu în care sunt preluaţi şi factori nespirituali sunt criticate de Scheler înainte de 1922/1923 ca biologiste (GW II, p. 379) şi panteiste (GW V, p. 111 şi urm.; GW VII, p. 313).

Prin presupunerea a două atribute fundamentale în temeiul lumii: a unui spirit care emite din sine ierarhia ideilor şi a unui impuls care instituie (setzt) tot ce înseamnă existenţă, Scheler stabileşte legătura cu Schelling. Şi acestui gânditor îi este inteligibilă lumea reală numai prin acceptarea a două ultime principii în temeiul lumii: raţiune şi voinţă (Vernunft und Wille). Scheler îl citează în acest scop pe Schelling: „Pe cât de puţin poate explica simpla voinţă divină categoria dialectică de necesar a lucrurilor generale, pe atât de imposibil de explicat este caracterul întâmplător şi realitatea lucrurilor doar din pură raţiune"[1]. Ceea ce-i deosebeşte totuşi pe cei doi gânditori este aceea că Schelling „crede în puterea de a supune a spiritului"[2], Scheler, dimpotrivă, ca s-o spunem anticipativ, în neputinţa spiritului în faţa puterii misterioase a impulsului, a imperativului. De aceea este mai mare înrudirea lui Scheler cu Eduard von Hartmann (1842-1906). Şi acesta presupune în temeiul lumii două principii: voinţă şi reprezentare (idee). Fără acestea n-ar fi de explicat lumea. Pe de altă parte însă ar fi suficiente pentru explicarea lumii şi ar fi nejustificat să se presupună mai mult decât aceste două principii sau atribute. Voinţa este impulsul neraţional, reprezentarea – ideea lipsită de forţă, două cugetări care se regăsesc la Scheler[3].

Ce fel de determinări de conţinut ale atributelor «Geist» şi «Drang» se găsesc în scrierile târzii şi postume?

Cuvântul „spirit" nu cuprinde numai acte intelective ci şi acte volitive şi emoţionale (*Stellung des Menschen*, p. 38;

---

[1] *Idealismus-Realismus*, p. 285. Acest citat n-a putut fi identificat cuvânt cu cuvânt nici în Schelling A nici în B, ci doar în sensul în care Scheler îl foloseşte.

[2] W. Kasper, p. 201. Acelaşi lucru trebuie spus despre certitudinea bipolară a temeiului lumii ca „spirit" şi „impuls" după Soloviev: şi în această metafizică spiritul este originar mai tare decât impulsul. Vezi H. Dahm, p. 160.

[3] Pentru teoria lui E. von Hartmann şi înrudirea ei cu Scheler, vezi W. Hartmann, A, p. 19, 121-123.

GW VII, p. 85; GW II, p. 84). Actele intelective ne oferă accesul spre ierarhia ideilor şi spre ierarhia esenţelor în lumea noastră, cele volitive spre ierarhia scopurilor, iar cele emoţionale spre ierarhia valorii. Pe baza interdependenţelor de esenţă care există între aceste categorii şi acte spirituale şi numitele regiuni sau areale ale Fiinţei (Seinsregionen), îi revine cu necesitate spiritului în fiinţarea originară (Urseiende) să fie un spirit cunoscător, nemărginit, perfect şi iubitor. Căci ierarhia ideilor (Ideenordnung) şi ierarhia esenţelor (Wesensordnung) acestei lumi, existente independent de spiritul uman, pretind (verlangen) un spirit cunoscător, ierarhia scopurilor – un spirit infinit voliţional, ierarhia valorilor – un spirit infinit iubitor (*Stellung des Menschen*, p. 49; *Phil. Weltanschauung*, p. 13). „Spiritul" este deci, după Scheler, numele pentru o monadă a Fiinţei (Seinseinheit) sau unitate de ierarhie de acte de ordin pur spiritual.

În măsura în care categoriile de acte spirituale, deosebite ca esenţă, sunt gândite ca înfăptuite, Scheler a trebuit să vorbească despre spirit ca despre „persoana" în fiinţarea originară. Căci „persoana este tocmai acea monadă, care există (besteht) pentru actele tuturor deosebirilor posibile în esenţă, în măsura în care aceste acte sunt gândite ca înfăptuite" (GW II, p. 393; GW VII, p. 168; GW V, p. 193). Chiar determinarea lui *ens a se* ca „Fiinţă care se creează veşnic pe sine însăşi", (ewig sich selbst hervorbringendes Sein) (*Phil. Weltanschauung*, p. 14), şi nu atributul spirit al acestuia, ar lăsa de aşteptat ca Scheler să interpreteze *ens a se* personalist-personalizant (personenhaft). Căci „un permanent nou «cel-care-se-creează-pe-sine-însuşi»"[1] este forma de a fi a personalităţii. De ce totuşi Scheler, în nici un loc din scrierile târzii publicate şi nici în postume, fiinţării

[1] GW X, p. 282 „În esenţa unei persoane infinite ... stă ca ea să se obţină şi pe sine însăşi, Fiinţa ei ca Fiinţă reală să existe în acest fapt-de-a-se-obţine-pe-sine-însuşi al centrului-act pe care ea îl repezintă" (GW X, p. 189).

originare sau măcar spiritului în aceasta (fiinţarea originară) nu-i atribuie personalitate, dar de asemenea nici nu i-o refuză în mod expres, este una din întrebările deschise ale propriei sale metafizici a Fiinţei unice şi absolute (Metaphysik des einen und absoluten Sein). Ea (întrebarea) e mai degrabă de negat decât de afirmat. Scheler presupune identitatea spiritului în temeiul lumii cu spiritul în om. Această ipoteză a identităţii este până la urmă incompatibilă cu o personalitate a spiritului în temeiul lumii. Personalităţii îi aparţin individualitate şi singularitate. Dacă însă spiritul infinit în temeiul lumii este identic cu spiritul finit în om, dacă el se individualizează şi se singularizează în acesta din urmă (*Stellung des Menschen*, p. 38; *Phil. Weltanschauung*, p. 126 nota 19), atunci trebuie tocmai acest spirit în temeiul lumii să fie gândit „supraindividual" (GW VIII, p. 361) şi „suprasingular" (*Phil. Weltanschauung*, p. 14; *Stellung des Menschen*, p. 48, 51), prin aceasta însă impersonal sau măcar suprapersonal (în cazul că acesta este un termen cu sens)[1].

Chiar şi al doilea atribut al fiinţării originare, „impulsul", este o realitate bogat structurată în sine. El trebuie gândit şi privit în aşa fel, încât să corespundă şi să fie pe măsura a ceea ce spiritul singur şi ideile, fenomenele originare (Urphänomene), scopurile şi valorile sale nu pot să facă comprehensibil: Fiinţa reală (Realsein) şi esenţa întâmplătoare a unui obiect oarecare (GW VIII, p. 360; *Stellung des Menschen*, p. 51).

Fiinţa reală (Realsein) sau existenţa (Dasein) – cum zice Scheler adesea în sens similar – nu este un gen de esenţă (Sosein). Aceasta se limpezeşte într-o examinare a principiului existenţial (Existentialsatz). În el „nu se adaugă obiectului nici o notă caracteristică nouă, ci suma tuturor însuşirilor, care i-ar putea parveni, este atribuită existenţei" (*Idealismus-Realismus*, p. 280). Fiinţa reală formează o sferă

[1] Această concepţie era în GW VII, p. 75 şi urm., încă respinsă de Scheler.

a Fiinţei, deosebită complet de tot celălalt a-fi, de nederivat din ea, indescifrabilă în specificitatea (Eigentümlichkeit) ei. „Fiinţa reală nu este Fiinţă concretă (Gegenstandsein) – aceasta înseamnă esenţa corelată (Soseinskorrelat), identică (Sosein) a tuturor actelor intelective – ci este mai degrabă Fiinţa-rezistenţă (Widerstandsein) contra spontaneităţii originare, care în luarea-în-seamă (Aufmerken) de orice gen, este una şi aceaşi"[1]. Când vorbeşte Scheler aici despre voinţă (Wollen) şi luare-în-seamă trebuie acordată atenţie faptului că spontaneitatea originară, „care în tendinţă trăieşte împotrivirea (das Widerstehen) şi acţionarea (das Gewirken) ca «Fiinţă reală»" (GW VIII, p. 364), este primar „activitatea centrului nostru vital şi a centrului impulsiv"[2], ca urmare, iniţial nu sunt vizate voinţa noastră conştientă, spirituală şi luarea-în-seamă de tip reflex, ci voinţa involuntară şi luarea-în-seamă impulsivă.

Dacă Fiinţa reală nu este un corelat al unui posibil act spiritual, atunci nu poate nici spiritul, fie el limitat sau infinit, să clarifice acest gen al Fiinţei (Art des Seins). Dacă Fiinţa reală este, în mod subiectiv, o experienţă a centrului nespiritual în noi, atunci Fiinţa reală este de asemenea şi în mod obiectiv, pe baza corelaţiei dintre accesul şi genul (Art) unei sfere a Fiinţei (Soseinsphäre)[3], instituire (Gesetztheit) printr-un, originar nespiritual, principiu dinamic. Cum însă însăşi existenţa lucrurilor (Dasein der Dinge) este cea care se opune tendinţelor (Streben) noastre, existenţa reală devine deci trăită ca „transcendentul experienţei noastre" (unserem Erfahren Transzendentes) (GW VIII, p. 360), trebuie –

---

1 GW VIII, p. 363 „Corelatul tuturor actelor intelectuale posibile este tocmai exclusiv esenţa (das Sosein), şi niciodată existenţa (das Dasein)" (GW VIII, p. 372).

2 GW VIII, p. 370; *Idealismus-Realismus*, p. 291 şi urm.; *Stellung des Menschen*, p. 53.

3 Comp. GW V, p. 69: „După conţinutul esenţei primordiale se orientează firesc şi forma de bază a faptului de a participa la ea".

conform modului transcendental de raţionare – ca întreaga Fiinţă reală să fie concepută în final drept instituire de către impulsul etern (ewige Drang), ca cel de-al doilea atribut al fiinţării originare.

După cum spiritul nu este capabil să explice întreaga Fiinţă reală, tot aşa nu poate explica nici esenţa întâmplătoare. Spiritul ctitoreşte formele esenţei (Wesensformen) şi posibilităţile esenţei (Wesensmöglichkeiten) acestei lumi. În lume însă nu este totul esenţial. Mult este contingent, aceasta înseamnă nedeterminat, chiar prin legile esenţei. Formele extrem de bogate în esenţa contingentă sau, cum zice Scheler adesea, în „imagini" (Bilder), pe care noi le găsim realizate în lume, pretind în final ca impulsul să fie privit nu numai ca un principiu instituitor de existenţă (daseinsetzendes Prinzip) al temeiului originar (Urgrund), ci şi ca „«impuls-fantezie» (Drangphantsie) creatoare de imagini"[1], ca „putere (Mächtigkeit) dinamică, bogată în fantezie" (*Phil. Weltanschauung*, p. 12), ca „un principiu plin de fantezie, jucând şi doar reglând estetic" (*Stellung des Menschen*, p. 16): „să acţioneze orb la idei în activitatea sa, chiar dacă determinat, în cadrul negativ al anumitor posibilităţi ale esenţei (Wesensmöglichkeiten), determinate de spirit" (GW VIII, p. 360; comp. *Stellung des Menschen*, p. 66 şi urm.).

După cum observa F. Bassenge, ipoteza (die Annahme) unei fantezii-impuls-creatoare-de-imagini (bilderschaffende Drangphantasie) înseamnă o breşă în concepţia fundamentală scheleriană, după care impulsul este unicul principiu al existenţei şi spiritul–unicul principiu al esenţei (F Bassenge, p. 393 şi urm.). Doar formele de bază (Grundformen), formele esenţei (Wesensformen) şi posibilităţile esenţei (Wesensmöglichkeiten), ca şi constante ale esenţei (Soseinskonstanten) în întreaga schimbare a lumii, izvorăsc

[1] *Stellung des Menschen*, p. 67. Scheler atribuie aceasta înainte de toate impulsului, în măsura în care acesta este Alleben (GW VIII, p. 360, 274).

din spirit în temeiul lumii. Pentru formele individuale (Einzelformen) – esenţa întâmplătoare, alternând cu jocul lui a-fi-acum-aici-aşa-fiindului (jetzt-hier-so-sein) – este răspunzător, dimpotrivă, celălalt atribut: impulsul. După cum spiritul nu este principiu exclusiv al esenţei, tot aşa – aceasta fie aici deja menţionat – impulsul nu este exclusiv principiu al existenţei. Căci spiritului îi revine capacitatea şi sarcina totodată de a inhiba (hemmen) şi a dezinhiba (enthemmen) impulsul, şi prin aceasta influenţa asupra aceea că un ceva există (aici) sau nu (daß etwas da ist oder nicht).

Motivul pentru breşa în concepţia de bază este de căutat în faptul că Scheler, cu principiul impulsului, vrea să facă de înţeles nu atât existenţa în general, ci mai cu seamă natura, şi anume „aspectul vital-dinamic al naturii" („*natura naturans* vis-à-vis de *natura naturata*") (GW VII, p. 116). Acest „etern-unul impuls" este acel „etern-generândul, dinamicul temei originar al naturii (Urgrund der Natur)" (GW VIII, p. 274). Natura este „devenire", „creştere", „formare" (Werden, Wachsen, Bilden) jucăuşă apariţie şi petrecere a mereu mai variatelor forţe şi a mereu mai coloratelor întruchipări. Cum ar putea fi metafizic altfel înţelese acestea, curgând în nemăsurabil, nici unui "plan" şi nici unui „scop" urmânde impulsuri ale naturii? Poate doar ca o consecinţă a unui etern, încărcat de fantezie impuls originar în temeiul lumii însăşi. Aşa numeşte Scheler nu numai natura, ci şi impulsul în temeiul lumii „*natura naturans*"[1], „natura în Dumnezeu" (*Idee des Friedens*, p. 22). Antiteza care caracterizează impulsul şi spiritul în temeiul lumii nu este numai cea dintre existenţă şi esenţă, ci, înainte de toate, cea dintre natură şi spirit.

De dragul naturii trebuie atribuite impulsului originar noi determinări. Anorganica lume a forţei pretinde presupunerea

---

[1] *Stellung des Menschen*, p. 70; *Phil. Weltanschauung*, p. 124, nota 16; comp. GW VIII, p. 64, 271; *Scheler-Lützeler*, p. IV. Natura este numită *natura naturans*: GW VII, p. 116; GW VIII, p. 274; *Phil. Weltanschauung*, p. 104.

„factorilor dinamici, materializanţi" care o instituie (GW VIII, p. 274). Natura vie este de înţeles filosofic numai când există un „suprasingular şi supraindividual All-Leben, care trăieşte în toate întruchipările vii" (*Idealismus-Realismus*, p. 317; GW VIII, p. 147, 268-275; GW VII, p. 82-87). Ambii termeni: factorii materializanţi şi «Alleben» sunt luaţi de Scheler în final drept determinări ale impulsului originar însuşi. Unitatea acestora caută el s-o apere (wahren) cu o reflecţie similară celei la întrebarea asupra unităţii spiritului în temeiul lumii: după cum actele intelective, volitive şi emoţionale sunt clase de acte (Aktklassen) ale unui spirit, tot aşa factorii materializanţi şi «Alleben» sunt „direcţii fundamentale caracteristice", „funcţii parţiale ale unui impuls" (GW VIII, p. 274, comp. 360, 361). „Impulsul" se manifestă deci ca unitate a Fiinţei (Seinseinheit) sau unitate a ordinei (Ordnungseinheit) diferitelor centre de acţiune şi centre de viaţă.

În ce raport stau atributele spirit şi impuls ale fiinţării originare (Urseiende) unul faţă de altul? Dacă şi deoarece singur impulsul este principiul creator de realitate, trebuie spus: „nici chiar Fiinţa, care există doar «prin sine însăşi» şi de care depind toate celelalte, nu poate ca Fiinţă spirituală – în măsura în care îi este atribuit calificativul „spirit" – să posede vreun fel de putere sau forţă originară. Este mai degrabă celălalt atribut, «*natura naturans*» în Fiinţa supremă, «impulsul» atotputernic, încărcat de imagini infinite, care poartă răspunderea realităţii şi a esenţei sale contingente, niciodată clar determinate prin legi ale esenţei şi prin idei" (*Stellung des Menschen*, p. 70; comp. *Idee des Friedens*, p. 22). Dacă şi deoarece, pe de altă parte, singur spiritul este principiul instituitor de idei, esenţe, scopuri şi valori, trebuie dedus mai departe: în măsura în care fiinţării primordiale i se atribuie atributul „impuls", acesta trebuie privit ca „iraţional" (*Phil. Weltanschauung*, p. 12), ca „primordial demonic, aceasta înseamnă: orb faţă de toate ideile şi valorile spirituale" (*Stellung des Menschen*, p. 71; comp. GW VIII, p. 348; *Metaphysik und Kunst*, p. 117).

Ce înseamnă aceste determinări fundamentale ale spiritului şi impulsul în fiinţarea originară pentru această Fiinţă

şi relaţia ei cu lumea şi cu omul va fi de discutat mai pe larg la prezentarea procesului teogenetic.

În *Vom Ewigen im Menschen*, Scheler prezintă toate determinările atributive ale fiinţării primordiale pe fundalul unei „absolute simplităţi şi indivizibilităţi a lui Dumnezeu". Toate afirmaţiile atributive nu au sensul de a le considera ca reale sau ca părţi abstracte ale Fiinţei sacre; ele vor să comunice doar că Dumnezeu se aseamănă într-un punct sau în altul cu viziunea asupra spiritului uman ca iubire, voinţă, rezistenţă etc. (GW V, p. 211). Conform Fiinţei sale însă, Dumnezeu este „despărţire categorială a fiinţării într-o Fiinţă substanţială şi una atributivă, în fond transcendent" (GW V, p. 173).

Totuşi în metafizica din scrierile târzii şi postume, determinările atributive par să numească „părţi" în temeiul lumii, să introducă în el o oarecare diversitate ontică. „Spirit" şi „impuls" sunt două atribute esenţiale deosebite ale unui, substanţial-divin temei al lumii (des einen substantiell gotthaften Weltgrundes)[1]. Temeiul originar al Fiinţei este nu numai „spirit pur" şi „lumină", el este în aceeaşi măsură „impuls" orb-spiritual (geistblind) şi „întuneric"[2]. Antiteza ontică între „esenţă" (Wesen) şi „existenţă" (Dasein), între „spirit" (Geist) şi „viaţă" (Leben) pătrunde ca un „antagonism primordial" în însuşi temeiul tuturor lucrurilor[3]. „Chiar şi în Dumnezeu dăinuie tensiunea primordială dintre spirit şi impuls"[4].

---

[1] *Phil. Weltanschauung*, p. 26. Acest „dumnezeiesc *un* temei al lumii substanţial cu *două* atribute cunoscute nouă: «spirit» şi «impuls»" (*Phil. Weltanschauung*, p. 123, nota 15).

[2] *Phil. Weltanschauung*, p. 105, 115. Scheler respinge în acelaşi fel înţelegerea temeiului lumii drept doar Alleben (GW VII, p. 85) ca şi „spirit" (*Stellung des Menschen*, p. 63; *Phil. Weltanschauung*, p. 70 şi urm., 105, 114 şi urm.).

[3] *Stellung des Menschen*, p. 80; GW VIII, p. 206 = *Phil. Weltanschauung*, p. 42.

[4] *Idee des Friedens*, p. 22. „În «Fiinţa-prin-sine-însăşi» (este) pusă această tensiune primordială dintre spirit şi impuls" (*Stellung des Menschen*, p. 70).

Dacă prin urmare există o reală „opoziţie primordială" (*Phil. Weltanschauung*, p. 124, nota 16) în însuşi temeiul lumii, atunci în ce sens îl poate privi Scheler totuşi ca unitar, cum poate el să stăruie, să se fixeze (an ... festhalten) ca şi mai înainte într-o „metafizică a Fiinţei unice şi absolute" (GW II, p. 17)?

În primul rând „spiritul" şi „impulsul" nu sunt substanţe. Lor le lipseşte tipul de Fiinţă al Fiinţei-în-sine (die Seinsart des In-sich-Seins). Ele sunt unităţi atributive ale Fiinţei, adică ele există în modul inerenţei; ele au Fiinţa doar ca Fiinţă sau în Fiinţa unui temei al lumii substanţial. În al doilea rând, ambele atribute „spirit" şi „impuls" sunt raportate nu absolut ci relativ unul faţă de celălalt (nicht absolut, sondern relativ zueinander). Încordarea primordială în temeiul lumii nu este un dualism, în măsura în care prin aceasta se înţelege o antiteză absolută. Ea se prezintă mai mult drept o dualitate polară, drept dualitatea a două principii ultime ale Fiinţei care se referă unul la celălalt şi indică unul asupra celuilalt[1]. „Spiritul" şi „impulsul" în temeiul lumii au nevoie unul de altul şi se caută unul pe altul, aşa cum va arăta mai exact prezentarea teogenezei. Ele solidarizează în unitatea funcţională a unui joc comun; acel temei al lumii, ca Unu, este un „temei al lumii funcţional, unitar" (*Phil. Weltanschauung*, p. 124, nota 16). Cu aceasta Scheler vrea să spună: în temeiul lumii există nu o identitate substanţială a „spiritului" şi „impulsului", ci una de ordinul actului[2]. Asupra acesteia Scheler nu se manifestă mai departe în scrierile sale târzii şi postume. Este însă evident că Scheler concepe unitatea temeiului lumii după „imaginea" unităţii persoanei umane.

---

[1] *Phil. Weltanschauung*, p. 81, 115; *Stellung des Menschen*, p. 81 şi urm., 87. Tot aşa interpretează: G. Grosch, p. 13, 15; J. Nota, p. 160; S. Wilhelm, p. 104. Scheler este numit metafizician dualist de către: F. Bassenge; K. Lenk, B, p. 58 şi urm.

[2] Scheler a introdus deci în ideea temeiului lumii ceea ce el a respins mai înainte: „capacităţi deosebite, chiar dacă funcţionând unitar" (GW V, p. 211).

Căci unitatea persoanei umane este privită de asemenea nu ca una substanţială, ci doar funcţională şi de ordinul actului[1].

Faptul că un temei al lumii (Weltgrund) doar funcţional-unitar naşte greutăţi în planul gândirii, deoarece această determinare materială trebuie să se lase măsurată (sich messen lassen) la intuiţia primordială a unei, din toate punctele de vedere, absolut-existânde Fiinţe, pare să-l simtă Scheler, atunci când accentuează că temeiul lumii ar fi, „ca substanţă", deasupra antitezei între „spirit" şi „impuls" în el[2]. Această «sublimitate» se prea poate tălmăci în sensul unei „ultime tăceri ... în luptă şi dispută" cum, după Scheler, o revendică Iisus pentru „adâncimile persoanei" (Tiefen der Person) (GW III, p. 92) şi în acelea ale eroului (Heros) care, chiar „într-o sferă care se întinde dincolo de suferinţele sale în afară, este un fericit" (GW VI, p. 53). În al treilea rând, în sensul acelei iubiri veritabile care, într-un ultim act de bunătate, acceptă tot ce în mod inexplorabil izvorăşte din Nimic, îndură tot ce nu poate fi lăudat şi admirat şi pe deasupra, calm, binecuvintează acolo unde suferă (*Phil. Weltanschauung*, p. 23). În fine, în sensul acelei plenitudini de beatitudine (Seligkeitserfülltheit) care, în emoţionalul „Da!" la esenţa valorii propriei noastre persoane, nu este înrădăcinată în extrapersonala atitudine a valorii şi, în felul acesta, absolut independent de alternanţa dintre fericire şi nefericire, bucurie

---

[1] *Phil. Weltanschauung*, p. 14, 126, nota 19; *Stellung des Menschen*, p. 48. Despre caracterul de act, fel-de-a-fi nesubstanţial al persoanei, după Scheler, vezi mai ales R. J. Haskamp, p. 174-181; F. Hammer, p. 76-85.

[2] *Phil. Weltanschauung*, p. 115. Despre o asemenea superioritate vorbeşte şi Schelling: „Înainte de orice temei şi orice fiinţare, deci în general înainte de orice dualitate, trebuie să fie o esenţă; cum putem să-l numim altfel decât temeiul primordial (Urgrund) sau mai degrabă ne-temeiul (Ungrund)? Cum el premerge tuturor contradicţiilor, acestea nu pot fi diferenţiate în el, nici existente în vreun fel. Prin urmare nu poate fi caracterizată drept identitate ci numai drept indiferenţă a ambelor" (Schelling, B, p. 406).

şi suferinţă, poate să dureze; care nu aduce nici absenţă, nici împietrire ci eliberarea de suferinţă şi de rău, o eliberare care constă în arta de a suporta suferinţa şi răul într-un chip drept, adică într-un „chip fericit" (GW II, p. 355-359). Posibil ca această «sublimitate» să diminueze tensiunea primordială în temeiul lumii, dar nu o face să dispară: pentru că şi atât timp cât tensiunea primordială între spirit şi impuls stăpâneşte, „nu poate exista ... în Dumnezeu nici «pacea perfectă»", nici „«absolut eterna perfecţiune»" (*Idee des Friedens*, p. 22, 20).

Discordia în Dumnezeu însă nu trebuie să existe. „Scopul atemporal al devenirii" temeiului lumii este de a ajunge „la o oarecare înţelegere cu sine însuşi, la eliberarea de «tensiunea» şi de «antagonismul primordial» existente în el" (GW VIII, p. 206 = *Phil. Weltanschauung*, p. 42).

„Temeiul lucrurilor este Fiinţa-devenire (*Idee des Friedens*, p. 21)": Fiinţa care este completă devenire; „etern-generându-se-pe-sine-însăşi-Fiinţa", „etern-instituindu-se-pe-sine- însăşi-substanţa" (*Phil. Weltanschauung*, p. 14, 124, nota 16). „Temeiul suprem" are un „destin-devenire" (*Phil. Weltanschauung*, p. 108), un „atemporal scop al devenirii", o „determinare-a-devenirii" (*Phil. Weltanschauung*, p. 42 = GW VIII, p. 206, 205). „Atributele fundamentale" cognoscibile nouă, „atribute esenţiale" (*Phil. Weltanschauung*, p. 11, 26) ale Fiinţei supreme împărtăşesc caracterul acesteia ca Fiinţă-devenire: ele sunt „atribute ale acţiunii" (*Phil. Weltanschauung*, p. 10), „principii" ale temeiului primordial al Fiinţei (*Phil. Weltanschauung*, p. 105; GW VIII, p. 360; *Stellung des Menschen*, p. 67).

Noi suntem acum în centrul metafizicii Fiinţei unice şi absolute. Ceea ce critică Scheler la gândirea lui Spinoza drept „cele mai mari cusururi ale doctrinei sale" – şi anume că „nu numai noţiunile «timp» şi «forţă» dar nici noţiunile «direcţie» şi «evoluţie»" nu-şi au vreun loc în gândirea acestuia (*Phil. Weltanschauung*, p. 55) – este şi cazul lui (Scheler) însuşi. Prioritatea dinamicului în faţa staticului, până la urmă a devenirii în faţa Fiinţei, este trăsătura principală a metafizicii târzii a lui

Scheler. El intenţiona să dea prin aceasta o imagine a lumii (Weltbild), care cunoaşte nu numai latura statică ci şi pe cea temporal-dinamică a lumii (GW VIII, p. 380), care dă expresie (comp. GW VII, p. 117) nu numai unei noi trăiri a lumii ci şi trăirii unei lumi noi – „etern pulsândului ei suflet-devenire" (Werdeseele) (GW VIII, p. 435). Această imagine a lumii trebuia să înveţe a-l privi şi pe om, ca pe „o făptură al cărei mod-însuşi-de-a-fi (Seinsart selbst) este acea hotărâre încă deschisă: ce vrea să fie şi ce vrea să devină" (*Phil. Weltanschauung*, p. 96), ca „o posibilă direcţie a procesului" în loc de „o Fiinţă în repaus" (*Phil. Weltanschauung*, p. 27). Dacă însă ideile timpului nostru despre lume şi om se transformă astfel, dacă ele trebuie concepute ca Fiinţă, care este devenire, atunci trebuie şi temeiul lumii să fie gândit potrivit acestei Fiinţe a lumii şi a omului: şi Fiinţa lui trebuie să fie devenire.

Este de întrebat acum, cum concepe Scheler punctul de plecare şi punctul de destinaţie al destinului-devenire al temeiului primordial (Urgrund).

„Temeiul primordial al Fiinţei" (der Urgrund des Seins) este nedevenita Fiinţă, pe-sine-însăşi-instituindu-se-substanţă, *ens a se et per se*, etc. Ca temei primordial nu cunoaşte „devenire"[1]. În acest temei primordial există acea la fel de nedevenită încordare primordială şi acel antagonism primordial între nedevenitul „spirit etern" şi nedevenitul „impuls etern", între „lumină" şi „întuneric".

În forma sa pură, „spiritul primordial" ca atare este „acea doar «fiinţândă» (wesende) idee a divinului"[2]. Aceasta

---

[1] „Devenirea" (devenirea ca Fiinţă) = Seinswerden este trecerea de la Non-Fiinţă în general la Fiinţă în general. „Fiinţa-devenire" = Werdesein este trecerea de la esenţă = Sosein la existenţă = Dasein, mai departe de la esenţă la Fiinţa-altfel (Anderssein). „Fiinţa-devenire este spre deosebire de devenire (devenirea ca Fiinţă) un alt mod al Fiinţei (vezi *Idealismus-Realismus*, p. 307).

[2] *Phil. Weltanschauung*, p. 124, nota 15. „Etern doar «existânda» idee de divinitate în substratul impulsului" (*Phil. Weltanschauung*, p. 31).

înseamnă că Fiinţei spiritului primordial nu-i revine în sine nici un fel de realitate originară. Realitate înseamnă, după Scheler, capacitate operaţională, de acţiune (Wirkfähigkeit). „Ceea ce nu este capabil să fie operaţional (wirkfähig), nu este nici cu adevărat real"[1]. Pe de altă parte, realitatea presupune şi faptul-de-a-fi-realizat (Verwirklichtsein): a devenit real ceva ce corespunde unei oarecare individualităţi-existenţe-realităţi-esenţe. Ambele, capacitatea operaţională şi faptul-de-a-fi-realizat nu sunt posedate de spiritul primordial din sine însuşi (aus sich selbst). Din sine însuşi el este Fiinţă inactivă şi nereală (unwirksames und unwirkliches Sein). „Din tot ce numim noi spirit, este primordial doar un prototip al intuiţiilor incapabile operaţional"[2]. Scheler ajunge la această afirmaţie deoarece el determină realitatea drept un mod nespiritual de a fi, ca mod-de-a-fi-pus (Gesetztheit) prin principiu dinamic al impulsului, primordial orb-spiritual, şi deoarece el aşază pe aceeaşi treaptă capacitatea operaţională cu Fiinţa reală (Wirkfähigkeit mit Realsein). Întreaga realitate vine din impuls, nu din spirit. „Această succesiune de idei nu poate sta pe loc nici măcar în faţa Fiinţei supreme, a temeiului lumii ... În măsura în care i se atribuie însuşirea de «spirit»", el nu poate „poseda ca Fiinţă spirituală nici un fel de putere (Macht) sau forţă (Kraft) originară" (*Stellung des Menschen*, p. 70).

Atâta timp cât spiritul primordial doar fiinţează, deci nu este capabil operaţional şi nici realizat, el încă nu este Fiinţă „care ar fi demnă de a fi numită Fiinţă divină" (*Stellung des Menschen*, p. 70). Scheler vrea să numească astfel atributul pur spiritual în temeiul suprem al întregii Fiinţe finite „*deitas*", „divinitate" (Gottheit), însă această de-abia fiinţândă idee de Dumnezeire încă nu este „*Deus*", „Dumnezeu" (Gott) (*Stellung*

---

[1] *Idealismus-Realismus*, p. 318. „Realitate, adică «ceea ce este capabil de acţiune» în general" (GW VIII, p. 55).

[2] *Idealismus-Realismus*, p. 318. Spiritul înseamnă la origine numai „un grup de «intenţii» pure" (*Stellung des Menschen*, p. 58).

des Menschen, p. 70; *Scheler-Lützeler*, p. IV). „Dumnezeirea" devine „Dumnezeu" numai în măsura în care ea însăşi se poate realiza din energia impulsului primordial (Kraft des Urdranges).

„Neputinţa" primordială a divinităţii în temeiul lumii nu vrea să însemne (besagt) că n-ar exista Fiinţa originară a spiritului. Ea spune doar că acesta (spiritul) nu posedă în sine existenţă (în sens de realitate) şi de fapt nici vreun fel de putere să devină spirit existând (daseiender Geist). „Numai ceea ce este Nimic nu este" (E. Stein, p. 66). O făptură, o individualitate-esenţialitate este însă ceva. Ea este, de exemplu, condiţia posibilităţii Fiinţei reale (Bedingung der Möglichkeit des wirklichen Seins). Întreaga realitate contingentă poate deveni şi fi doar în contextul posibilului esenţei (das Wesensmögliche) (*Phil. Weltanschauung*, p. 124, nota 15; GW VIII, p. 21, 360). Ceea ce este însă pentru un altul condiţie a Fiinţei, trebuie să aibă însuşi o Fiinţă. De aceea nu este posibil ca Fiinţa nereală a spiritului „fiinţând" să fie numită Non-Fiinţă (Nichtsein). „Spiritul fiinţând" înseamnă deci, ce-i drept, spirit care fiinţează (seiender Geist) însă spirit neexistând (nichtdaseiender), ineficace (nichtwirkender) şi ne-real (nichtwirklicher). În felul acesta „wesen" denumeşte pe deplin o modalitate a Fiinţei înseşi şi anume o modalitate nereală a Fiinţei.

Prin verbul „a fiinţa" (wesen), Scheler indică însă nu numai modul caracteristic (eigentümlich) de a fi al unui spirit încă neexistând, ci şi al funcţiunilor şi actelor caracteristice lui. În actele iubirii, cunoaşterii şi voinţei lui, spiritul primordial „înfiinţează" (west) lumea ideală, esenţialităţi şi scopuri (... die ideale Welt, Wesenheiten und Ziele) (comp. *Stellung des Menschen*, p. 49). Dumnezeirea va fi dat Fiinţă „luminoaselor idei" – cum mai zicea odată Scheler – „înainte de lume era Dumnezeu", aceasta însemnând: era acolo, era cu adevărat (da war, wirklich war) (*Scheler-Lützeler*, p. IV).

Când Scheler îi atribuie fiinţândului spirit primordial acte caracteristice, cum poate atunci acesta „conform naturii sale" să fie neputincios? Cum pot fi înţelese actele unei doar-ţinând-

de-esenţă Fiinţe (... nur wesenhaften Seins)? Ceea ce-i contestă Scheler spiritului în forma sa pură este, evident, nu oricare „putere" (Macht) pur şi simplu, ci doar pe aceea de a se realiza pe sine însuşi din proprie forţă (*Stellung des Menschen*, p. 66 şi urm., 70 şi urm.; GW VIII, p. 21): „Tot ceea ce noi numim spirit este iniţial doar un prototip (Inbegriff) al intenţiilor capabile de acţiune (wirkungsfähige Intentionen)".

Dacă spiritul este prototipul intenţiilor capabile de acţiune, cum mai poate atunci Scheler vorbi încă de o vrere spirituală, adică supra-instinctivă (übertriebhafte)? A presupune (annehmen) „vrerea spirituală" nu înseamnă atunci şi a conferi spiritului capacitatea operaţională originară? La aceasta răspunde Scheler: „Şi vrerea spirituală este doar inactivul «da» şi «nu» (*«fiat» aut «non fiat»*)" (*Idealismus-Realismus*, p. 318, nota 1; comp. 291 şi urm.; *Phil. Weltanschauung*, p. 30 şi urm.). «Da»-ul şi «nu»-ul exprimă voinţa spirituală spre «Drangimpulse», care trebuie să fie deja disponibile, deci nu sunt niciodată date la iveală de voinţa spirituală însăşi. Voinţa spirituală nu poate niciodată provoca (hervorrufen) în mod creator «Drangimpulse»-le ca atare, ci întotdeauna numai pe cele deja existente să le „inhibe" sau să le „dezinhibe" (hemmen und enthemmen). Pentru a scoate în evidenţă prin aceasta „neputinţa" voinţei spirituale, Scheler vorbeşte despre „da", despre „dezinhibitorul", ca *„non non fiat"* (*Stellung des Menschen*, p. 62; *Phil. Weltanschauung*, p. 31, 123, nota 15; GW VIII, p. 141).

Când prin voinţă spirituală sunt inhibate sau dezinhibate «Drangimpulse» existente, atunci acest proces fundamental se numeşte „conducere" (Lenkung) (*Stellung des Menschen*, p. 62; GW VIII, p. 21 şi urm.). De însemnătate sporită este capacitatea proprie spiritului – capacitate de asemenea primordială – de „călăuzire" (Leitung) a «Drangimpulse»-lor. În actul de călăuzire, spiritul ia în serviciu impulsul pentru propriile sale scopuri, se serveşte de el pentru ca prin el proiectele voinţei (Willensprojekte) să fie transferate în realitate (concretă). Acest proces al călăuzirii se desfăşoară

astfel, că voinţa spirituală, însoţită-escortată (geleitet) de idee şi valoare îi înfăţişează impulsului care pândeşte – orb la idei şi valoare – reprezentări adecvate ideii şi valorii „oarecum ca momeală", pentru a coordona în aşa fel reprezentările cu stimulii (Impulsen) impulsului (Drang), încât aceştia îndeplinesc proiectul-instituit spiritual al voinţei[1]. Voinţa spirituală însă poate să-şi exercite călăuzirea doar atât cât, în momentul respectiv (jeweils), există tendinţe în impuls (ca) ideile şi valorile imaginate să fie şi realizate. În acest sens, Scheler îl aprobă pe Karl Marx: „Ideile care nu au în spatele lor interese şi pasiuni ... obişnuiesc, fără doar şi poate, să fie blamate de istoria lumii"[2]. Pe de altă parte, însă, îl şi contrazice: „Interesele, fie ele atât de tari, de puternice şi de răspândite ca întotdeauna, rămân ineficace ..., atâta vreme cât ele nu-şi găsesc conştienta înţelegere unică (Einheitserfassung) şi călăuzirea prin voinţa conducătoare a marilor călăuzitori (Führer)", adică să devină, călăuzite de idee şi însoţite de valoare (*Idee des Friedens*, p. 9).

Nici procesul fundamental al „conducerii" (Lenken) şi „călăuzirii" (Leiten) nu face însă din voinţa spirituală în fiinţândul spirit primordial un principiu creator. „Spiritul este deci pretutindeni nu un principiu creator, ci numai unul instituitor de limite, unul care păstrează realitatea întâmplătoare în limitele posibilului esenţei" (*Phil. Weltanschauung*, p. 124, nota 15).

H. U. von Balthasar a rostit despre „Spiritul în forma sa pură" (Geist in seiner reinen Form) al lui Scheler, cuvântul dur despre „pasivitatea neputinţei unei metafizice sperietori de ciori" (H. U. von Balthasar, A, p. 143). După Martin Buber

---

[1] *Stellung des Menschen*, p. 62, 68. GW VIII, p. 40, nota 1. Călăuzirea (Leitung) nu este o „viclenie a ideii" (Hegel), dacă aceasta vrea să spună că ideea ar câştiga prin forţa inerentă ei înseşi impulsurile propulsoare pentru sine. (*Idee des Friedens*, p. 9; *Phil. Weltanschauung*, p. 70; GW VIII, p. 40; vezi şi GW VI, p. 51, 206; GW X, p. 320; *1789 und 1914*, p. 589).

[2] Scheler se referă la pasajul „«Ideea» s-a blamat mereu în măsura în care ea se deosebea de «interes»" (K. Marx, p. 320).

însă „concepţia lui Scheler asupra temeiului lumii este de-a dreptul o primordială supremaţie a spiritului" (Martin Buber, B, p. 387). Dar spiritul nu este lipsit de putere, de vreme ce hotărăşte în dezinhibarea şi inhibarea impulsului, că ceva există sau nu. „Relativ lipsit de forţă" în loc de „fără orice «putere»" ar fi denumirea corectă pentru ceea ce gândeşte Scheler prin tezele sale[1]. Căci, după Buber, ar fi irelevant dacă declanşarea impulsului (die Auflösung des Dranges) este cu expresia negativă dezinhibare (a „dezinhiba" (enthemmen)) sau cu cea pozitivă „a pune în mişcare" (in Bewegung setzen). Înainte de toate „din care forţă, cu ajutorul cărei forţe inhibase temeiul lumii impulsul său, cu ajutorul cărei forţe îl dezinhibă el acum? ... Doar impulsul nu poate da el însuşi puterea de a-l inhiba; iar dacă trebuie dezinhibat, atunci şi aceasta se poate întâmpla numai prin tocmai puterea care îi este propriei sale puteri atât de superioare, că a putut să-l ţină blocat" (M. Buber, B, p. 388, 387).

În scrierile târzii şi postume ale lui Scheler se găsesc doar puţine aserţiuni asupra „impulsului în forma sa pură". Lui ca atare îi aparţine „ce-i – drept – existenţa" (zwar Existenz); adică el este precum spiritul primordial nedevenit, nu cunoaşte devenire-Fiinţă, este „impuls etern" dar el nu posedă „încă realitate". El este, după cum zice cândva Scheler citând din *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* a lui Schelling, „«Patimă» după realitatea care însăşi încă nu este reală"[2]. „Patima insistândă" este „«sete» de realitate" care „premerge Fiinţei reale" (Realsein), „patimă oarbă însetată de existenţă"[3], „veşnică potenţă-impuls a

---

[1] *Stellung des Menschen*, p. 66, 57; H. Herzfeld, p. 25 şi urm.; J. Hessen, A, p. 101; K. Leese, A, p. 334.

[2] GW VIII, p. 371; *Idealismus-Realismus*, p. 285. Comp. F. W. J. Schelling, B, p. 359-361 şi A, p.198-222; A se vedea teza asemănătoare despre „setea de Fiinţă" la Soloviev (H. Dahm, p. 159 şi urm.).

[3] *Idealismus-Realismus*, p. 286; GW VIII, p. 371; *Phil. Weltanschauung*, p. 84. Scheler trimite la Schelling, Schopenhauer şi E. von Hartmann.

posibilei fantezii" (*Scheler- Lützeler*, p. IV). Ca „patimă", impulsul pur este mai departe absolut extatic, adică fără senzaţie, fără imaginaţie, fără cunoştinţă. El nu posedă încă „direcţie specifică şi orientare finală, tendinţă «spre» ceva ... Un «încoace» ... şi «încolo», o plăcere fără obiect şi o suferinţă fără obiect sunt singurele lui două stări situative (Zuständlichkeiten)"[1].

Este surprinzător ca întregul principiu, care în final instituie realitatea, în însăşi forma sa pură, să nu poată fi încă real. Aceasta înseamnă totuşi, gândind consecvent mai departe că întreaga şi fiecare realitate, în măsura în care ea există, este devenită, inclusiv întreaga şi fiecare realitate a unui temei al lumii. Totuşi „se poate oare într-adevăr vorbi cu sens despre devenirea modului-de-a-fi al realităţii dintr-o sferă ... a unei încă «ne-reale» Fiinţe" (*Idealismus- Realismus*, p. 279)?

Nici scrierile târzii publicate şi nici postumele nu dau, din păcate, răspunsul la această întrebare. Conexiunea aserţiunilor lui Scheler despre „impuls în forma sa pură" cu restul tezelor metafizicii sale, ca şi trimiterile sale înainte de toate la Schelling şi E. von Hartmann, duc totuşi la următorul

---

[1] *Stellung des Menschen*, p. 41, 12. Noi transferăm aici afirmaţii despre „impulsul afectiv", cea mai primitivă natură a instinctului, asupra impulsului primordial. În impulsul afectiv simţirea şi instinctul nu sunt încă despărţite şi în privinţa orientării obiectuale el nu este încă specificat. În această privinţă el reprezintă unitatea şi rădăcina fundamentală a tuturor instinctelor bogat structurate. Ca atenţie de natura instinctului, el este, alături de stimuli, permanenta condiţie asociată fiecărei percepţii. Nu există senzaţie, reprezentare, percepţie, pe scurt nimic, care poate însemna percepţie în cel mai larg înţeles, în spatele căreia să nu stea impulsul obscur. În aceasta se dovedeşte şi că atitudinea extatică premerge oricărui comportament egocentric şi conştient. (A se vedea mai ales GW VIII, p.315-343; *Stellung des Menschen*, p. 16 şi urm., 291) Ce-i drept, Scheler nu transferă nici chiar formal în scrierile târzii publicate această afirmaţie fundamentală din teoria instinctului asupra impulsului originar, totuşi ea ca atare este în consecvenţa gândirii sale şi tocmai o face uşor de înţeles.

răspuns: impulsul în temeiul lumii trebuie privit în forma sa pură drept ceva care, înainte de realizarea sa, încă nu posedă el însuşi realitate, dar conţine în sine posibilitatea sau capacitatea realităţii (Können oder Vermögen der Realität). Fiinţa impulsului pur este un „im Vermögen" sau „in der Möglichkeit sein" sau un „Sein-Können", un *„in potentia esse"*. Dacă „Sein-Können" nu exprimă deja „a fi real", „eficienţă", „acţiune", deci acel mod de a fi care – atâta vreme cât se pune la bază nu fenomenologicul ci aristotelic-thomisticul înţeles al cuvântului – poate fi desemnat ca act, nu înseamnă pe de altă parte, nici simplu „a nu fi" (nicht sein). „Sein-Können" este deja un mod al Fiinţei, şi în această privinţă impulsului pur îi aparţine existenţa (Existenz). Numai că, dacă act şi Fiinţă s-ar suprapune pur-şi-simplu, ar fi imposibil de spus că ar exista ceva care, este nu act ci Fiinţă – în limbajul lui Scheler: ceva care nu posedă, ce-i drept, realitate (Realität), însă posedă existenţă (Existenz).

Trecerea de la potenţă la act sau, mai aproape de limbajul lui Scheler – de la posibila la reala Fiinţă, este o trecere de la un tip de Fiinţă la altul, şi anume de la unul „inferior" la unul „superior", de la ireal la real. Tocmai aceasta constituie problema teoriei scheleriene despre impulsul pur. Se poate gândi că „Fiinţa supremă" (höchstes Sein), („primordial fiinţândă Fiinţă") în forma sa pură, încă nu este „realitate primordială", ci mai întâi devine? Îi poate oare premerge absolutei realităţi vreo oarecare potenţă ca temei al Fiinţei (Seinsgrund)? Această întrebare este de analizat mai târziu în această lucrare (începând cu capitolul II).

Motivul lui Scheler de a gândi aşa trebuie să fie o observare atentă a voinţei umane, mai precis a trecerii de la non-voinţă la voinţă (vom Nichtwollen zum Wollen). Căci aici ne este dată situaţia în care trăim-simţim (erleben) cum ceva originar non-real devine real. Ce-i drept, Scheler are în vedere, acolo unde tratează despre aceasta, nu voinţa ca voinţă, ci în şi prin voinţa ca proiect (Projektum) dat spre realizare (GW V, p. 187 şi urm., 194, 216 şi urm.). Însă nu numai

proiectul este originar un non-real, ci şi voinţa înainte ca ea să se dedice proiectului. Această trecere a non-voinţei spre voinţă este luată de Schelling şi E. von Hartmann ca exemplu, pentru a înţelege ei înşişi şi a explica trecerea patimii goale de realitate la realitate. „Voinţa în sine", scrie Schelling, „este potenţa κατεξοχην, voinţa κατεξοχην. Trecerea *a potentia ad actum* este peste tot doar trecere de la non-voinţă la voinţă. Nemijlocitul „Seinkönnende", deci, este acela care pentru a fi nu necesită nimic altceva decât tocmai să treacă de la non-voinţă la voinţă. Nici o Fiinţă reală nu este de gândit fără o voinţă reală, permanent modificată în detaliu"[1]. Structura potenţă-act găsită la voinţa umană va fi extinsă aici de Schelling la o lege generală a Fiinţei (allgemeinen Seinsgesetz). Scheler îl urmează, când priveşte impulsul în temeiul lumii drept „Wirken" (lucrare, activare, funcţionare, operare) şi „Tätigkeit"(activitate, acţiune, explicaţie, ocupaţie), care porneşte (şi încetează?) şi când ia ca ipoteză o potenţă ca fundamentul Fiinţei ei (ihre Seinsgrundlage).

Cum se desfăşoară mai precis trecerea impulsului „pur" spre impulsul „real"? Impulsul pur este patimă goală, patimă fără obiect. El poate din sine, ce-i drept, „a vrea", însă aceasta se poate realiza numai când din partea spiritului se adaugă ceea ce impulsul poate „să vrea". Impulsul-patimă este capabil de a se transpune în realitate (sich zu verwirklichen) numai când spiritul primordial nu-i refuză reprezentările necesare impulsului-acţiune (Dranghandlung) (*Stellung des Menschen*, p. 62), aceasta înseamnă, când el dezinhibă fantezia realizatoare de imagini a impulsului („conducere" = Lenkung) sau când pune „Drangimpulse"-lor valori spirituale, idei şi

---

[1] F. W. J. Schelling, A, p. 206. Ultima propoziţie o citează şi Scheler şi anume în *Idealismus-Realismus*, p. 285, totuşi la el apare „motiviertes" în loc de „modifiziertes" Wollen. În legătură cu abordarea gândurilor lui Schelling şi continuarea lor de către E. von Hartmann, este de trimis la scrierea ultimului *Philosophie des Unbewußten*, Bd II, p. 421-466. Vezi încă pentru aceasta W. Hartmann, A, p. 17-21.

scopuri oarecum ca momeli în faţa ochilor („călăuzire" = Leitung). Invers este valabil şi despre spiritul primordial şi bogăţia lui de valori, că ele nu posedă în sine puterea către realitate, ci mai întâi în şi prin legătură cu impulsul-patimă, instituitor al realităţii, sunt capabile să fie realizate. Impuls şi spirit, care, înainte de începerea procesului real, sunt amândouă ceva ne-real, se unifică deci în împlinirea impulsului-patimă pur prin reprezentări corespunzătoare ei, spre „was-erfüllten «Wollen»" sau spre „gewollten Was", prin care se atinge modul de a fi al existenţei reale[1]. Privită din partea impulsului, această unificare este oarecum o putemică „înşfăcare-înhăţare" (*Idee des Friedens*, p. 9) a „Wertideale"-lor (valorilor ideale), la urma urmelor a spiritului, deci spiritualizarea fenomenelor obiective ale impulsului (Drangsale); privită din partea spiritului, este în final o luare în serviciu a impulsului spre realizarea spiritului şi bogăţiei sale de valori, deci o vitalizare (Verlebendigung) a spiritului. Din nou se dovedeşte că ambele atribute – spirit şi impuls – sunt nu absolute, ci relative unul faţă de altul. Spirit şi impuls se îngrădesc reciproc şi sunt reciproc dependente unul faţă de altul. Scheler nu cunoaşte deci – opus alegerii lui de cuvinte – o absolută „neputinţă a spiritului" (Ohnmacht des Geistes) şi nici o – cum vrem noi să zicem corespunzător – absolută „atotputernicie a impulsului".

Spiritul primordial fiinţând vrea să „transpună în realitate ideile şi bogăţia de valori amplasate în el". „Demonicul, adică impulsul orb, opus tuturor ideilor şi valorilor spirituale", caută „spiritualizarea fenomenelor obiective ale impulsului (Vergeistigung der Drangsale)". Temeiul lumii caută să ajungă „la o oarecare modalitate de unificare cu sine însuşi, la eliberarea de ... «tensiunea» amplasată în el şi de «contradicţia primordială»" dintre spirit şi impuls (*Stellung des Menschen*, p. 70 şi urm.; GW VIII, p. 206 = *Phil. Weltanschauung*, p. 42).

[1] „Orice act real al unui om este spiritual şi instinctual în aceeaşi măsură" (GW VIII, p. 18; *Idee des Friedens*, p. 9)

Această căutare, această dorinţă este, după Scheler, motivul pentru care se ajunge la declanşarea procesului teogenezei. Şi întotdeauna, când Scheler vorbeşte despre aceasta, răsună convingerea sa, că prin aceasta s-ar intenţiona o valoare pozitivă. Intenţia ascunsă a acestei aprecieri este, în mod evident, axioma eticii sale, care rămâne valabilă şi în metafizica târzie: valorile pozitive trebuie să existe şi cele negative trebuie să nu existe (GW II, p. 48 şi urm., 102). Scheler nu împărtăşeşte „negativa interpretare valorică a Fiinţei reale" din etosul indian (GW VII, p. 89, 88; *Stellung des Menschen*, p. 55; GW VI, p. 54, 60-63) sau „pesimismul existenţial (Daseinspesimismus)" al lui Schelling, Schopenhauer, E. von Hartmann şi al altora (GW VIII, p. 146; *Phil. Weltanschauung*, p. 83 şi urm., 124, nota 16). Şi totuşi, în sens invers, el nu este nici „optimist existenţial" (Daseinsoptimist). Axiomele *„omne ens est malum"* şi *„omne ens est bonum"* trec în ochii lui în egală măsură drept false. Existenţa (Dasein) – aşa interpretează Scheler aici *„ens"* – este indiferentă faţă de bine şi rău. Nu existenţa (Existenz) în general, ci existenţa unei valori pozitive este în sine o valoare pozitivă (*Idee des Friedens*, p. 35; GW VIII, p. 118, 160; GW II, p. 11, nota 2; GW V, p. 306). De aceea afirmă el voinţa de transpunere în realitate a Dumnezeirii (das Wollen der Gottheit nach Verwirklichung), deoarece şi într-atât realizarea faptului-de-a-deveni-real (Realisierung) constituie bogăţia de idei (Ideenfülle) şi bogăţia de valori ale ei. Lui îi este valoarea spiritului mai presus de demonia vieţii. De aceea viaţa trebuie să se spiritualizeze crescând. Tensiune-încordare-contradicţie este o valoare negativă; unificare-acord–una pozitivă[1]. De aceea trebuie să se ajungă în temeiul lumii la o unificare şi un acord între spirit şi impuls.

---

[1] „Teza mea: pacea eternă este o valoare necondiţionat pozitivă şi de aceea şi «trebuie» să fie *idealiter*" (*Idee des Friedens*, p. 12). Scheler înţelege prin unire, echilibru, pace „armonia şi ordinea tuturor aspiraţiilor şi scopurilor propuse" (*Idee des Friedens*, p. 20), nu însă absenţa sau suprimarea a ceea ce înseamnă „roata motoare a voinţei" (Schopenhauer) (GW X, p. 307; GW V, p. 230 şi urm.).

Teogeneza vizează deci faptul-de-a-deveni -real al unei valori pozitive: Dumnezeul împlinit, impulsul spiritualizat, temeiul lumii eliberat (erlöst). Acestea nu sunt trei scopuri, ci un singur scop, acel unic scop al teogenezei, privit doar din diferite unghiuri de vedere.

Cum ajunge însă teogeneza la ţelul ei? Poate ea aceasta într-adevăr? Spiritul primordial (Urgeist) este capabil să se transpună în realitate prin puterea impulsului, impulsul este capabil să se transforme în realitate prin călăuzirea şi conducerea spiritului primordial. Sunt însă capabile – spiritul primordial şi impulsul primordial – să se şi întâlnească vreodată în căutarea lor? Nu exclude oare primordiala orbire a impulsului la valoare, esenţă şi scop orice spiritualizare? Poate fiinţândul spirit să câştige de fapt prin existenţă (Dasein) ceva ce ar fi o sporire a Fiinţei spirituale înseşi? Poate impulsul demonic, oare, prin spiritualizare să se (re)găsească pe sine? La aceste întrebări răspunde Scheler cu tezele despre primordiala perseverenţă în orientare şi în scop a impulsului (ursprüngliche Richtungs- und Zielhaftigkeit des Dranges) şi despre posibilitatea unei sublimări a forţei nespirituale într-una spirituală.

Impulsul este o „forţă orientată spre scop" (*Phil. Weltanschauung*, p. 26), un element activ (*Agens*) în direcţia scopului. Lui îi sunt asociate iniţial o perseverare în orientare şi o perseverare în scop asupra chestiunilor sale, fără ca acestea să fie deja reprezentate ca imagine sau ca importanţă, sau măcar să fie percepute[1]. Mai departe, principiul-impuls în temeiul lumii este şi un impuls-fantezie creator de imagini, un principiu plin de fantezie şi reglând estetic. Adecvat primordialei siguranţe de orientare a impulsului (Richtungsbestimmtheit des Dranges) este ajustată şi activitatea de reprezentare a impulsului-fantezie – odată declanşată – pe

[1] Comp. GW VIII, p. 353, 334; în această privinţă, impulsul pur este „lipsit de obiect". Vezi şi remarca lui Scheler la modul-de-a-fi-orientat originar al „libido-ului" şi al „instinctului sexual" (GW VII, p. 198-208).

forma unui proiect vag a unui ceva de natura esenţei sau de natura valorii, după cum corespunde satisfacerii impulsului (Drangbefriedigung) (comp. GW VIII, p. 353).

Ar fi deci greşit să se vadă în opacitatea-la-idee şi orbirea-la-valoare a impulsului o fermitate potrivnică ideii şi valorii. Impulsul este originar pe deplin orientat către valori şi idei, ce-i drept, nu către idei şi valori spirituale (şi aceasta gândeşte Scheler prin orbirea impulsului), dar către atare obiecte ale sale, către idei şi valori ale împlinirii impulsului. În continuare, orbirea impulsului vis-à-vis de spirit este – după Scheler – nu duşmănie, ci indiferenţă[1]. Fermitatea orientării şi perseverarea în scop a impulsului înlesneşte conducerea sa prin spirit, indiferenţa faţă de ideile şi valorile spirituale înlesneşte călăuzirea sa. Impulsul, condus cu sens, poate fi deci slujitorul spiritului (comp. *Metaphysik und Kunst*, p. 117) şi în felul acesta poate găsi calea spre ordonata armonie cu el. Prin urmare, impulsul prezintă un dublu aspect: pe de o parte posedă înclinaţia-capacitatea spre adâncă subordonare faţă de principiul spiritual, deci receptivitate la forme, şi simultan, din cauza orbirii aspiraţiilor sale, o înclinaţie contrară, spre rezistenţă împotriva principiului spiritual, deci tendinţă haotică[2].

Dacă totuşi, cu toată apropierea de „haosul întâmplării şi al arbitrarului" (comp. *Stellung des Menschen*, p. 67), impulsul arată o posibilă deschidere către spirit, atunci este aici de căutat încă un răspuns la cealaltă întrebare, anume:

---

[1] Comp. GW VIII, p. 348; *Metaphysik und Kunst*, p. 117. Scheler accentuează mai ales în disputele lui cu L. Klages că opoziţia nu înseamnă duşmănie între spirit şi impuls (*Stellung des Menschen*, p. 84-87; *Phil. Weltanschauung*, p. 84, 94 şi urm.).

[2] Astfel caracterizează Soloviev forţa fundamentală de aspiraţie a naturii; vezi H. U. von Balthasar, B, p. 677. F.-J. von Rintelen îşi exprimă opinia asupra „simţului de orientare" al impulsului vital la Scheler: „El nu este subordonat nici unui sens spiritual, de aceea e mai aproape de haos decât de cosmos şi apare uneori drept ceva contrar esenţei" (F.-J. von Rintelen, p. 12).

dacă şi spiritul ar poseda primordial o intimă ordonare şi înclinaţie către impuls.

După Scheler, este posibilă o „energizare a spiritului ... neputincios de felul lui" (*Stellung des Menschen*, p. 57). În măsura în care tendinţele impulsului îşi însuşesc progresiv idei şi valori ale spiritului, devine împuternicit spiritul însuşi, se petrece o câştigare de putere şi de activitate a spiritului însuşi. Energia propulsoare poate fi sublimată în „activitate spirituală" (*Stellung des Menschen*, p. 56, 56-71). Scheler gândeşte procesul de sublimare drept o sporire a Fiinţei spirituale înseşi. Indiferent cum trebuie înţeles mai îndeaproape acest proces, această teză arată: spiritul nu poate sta în mod absolut în afara impulsului, el nu poate fi, în principiu, absolut opus impulsului în ciuda acelei, adesea foarte accentuate, opoziţii scheleriene dintre impuls şi spirit, dintre viaţă şi spirit[1].

Teogeneza este deci în principiu capabilă să-şi găsească scopul, deoarece spiritul primordial (Urgeit) şi impulsul primordial (Urdrang) sunt capabile de a se întâlni în căutarea lor şi de a ajunge, prin urmare, la echilibrul armonios al încordării lor continue. Dar cum se ajunge, de fapt, la procesul teogenezei?

La începutul teogenezei stă un act al spiritului primordial, dezinhibator al patimei impulsului. Acesta, spiritul primordial, pentru că vrea să transpună în realitate conţinutul esenţei şi valorii sale, pronunţă către cel „ce mâna şi impulsiona" – „înainte ca lumea, ba chiar Dumnezeu (*Deus*) să fi fost" – (*Scheler-Lützeler*, p. IV) al său *„non non fiat"* (*Phil. Weltanschauung*, p. 123 şi urm., nota 15; *Stellung des Menschen*, p. 70, 62). Scheler nu consideră o dezinhibare a impulsului primordial numai de dragul impulsului din altruista, atoate-afirmativa bunătate a spiritului, deşi descrierea iubirii spirituale, făcută de el, ar lăsa şi aşa ceva de aşteptat[2].

---

[1] Spiritul „este un principiu opus întregii şi fiecărei vieţi în general, chiar vieţii în om" (*Stellung des Menschen*, p. 37 şi urm., vezi şi 80).

[2] Vezi *Phil. Weltanschauung*, p. 23; „Spiritul iubeşte natura din bunătate" (*Wann sagt man „Voilà un homme"?*).

Nici scrierile târzii nu reflectă doar o idee mai îndeaproape *„non non fiat"*. Aşa rămân multe întrebări deschise. Înseamnă că actul dezinhibării este posibil, deoarece căutarea spiritului primordial şi aceea a impulsului primordial se vizează reciproc sau, mai bine zis, cele două atribute îşi sunt necesare alternativ spre atingerea scopului: spiritul caută împlinirea sa, impulsul – spiritualizarea sa şi amândouă astfel aplanarea tensiunii-încordării dintre ele. Nici unul nu este în stare să ajungă la ţintă prin sine însuşi, fără de celălalt. Dacă însă se ia în serios primordiala orbire la spirit a impulsului, deci expunerea sa „absolut indiferentă faţă de bine-rău" (*Idee des Friedens*, p. 22), atunci nu trebuie oare spus cu H. Dahm, că ar fi „cea mai impunătoare întâmplare" dacă impulsul într-adevăr ar urma încercărilor de ideare (Ideierungsversuche) ale spiritului? Dahm consideră încercarea explicării cu ajutorul primordialului mod-de-a-fi-orientat al impulsului drept *„Deus ex machina"* a schelerianului temei al lumii (H. Dahm, p. 176, 177 nota 87). Există acea dorinţă presupusă de Scheler, a demonicului către propria înfrângere de către lumină? Şi dinspre partea spiritului se îngrămădesc întrebări. O dată făcută abstracţie de problema cum este, de fapt, capabil un primordial doar fiinţând spirit să instituie actul dezinhibării, se poate oare reprezenta, împreună cu Th. Haecker, *non non fiat* de fapt altfel decât „doar şoptit plin de spaimă sau murmurat înăbuşit" (Th. Haecker, B, p. 227)? Căci în final spiritul trebuie „să ia în calcul", în realizarea valorii proprii, demonia impulsului (cel puţin la început) (*Stellung des Menschen*, p. 70, 92; *Phil. Weltanschauung*, p. 124, nota 15). Este permis, cu uşurinţa lui Schleler, să se interpreteze realitatea demonismului ca luată în calcul? N-ar putea să stea la începutul întregii desfăşurări (a evenimentelor) şi o fascinaţie a luminii prin demonic, sau să se întâmple în decursul procesului teogenetic[1]?

---

[1] Poţi „în lupta împotriva răului să devii însuţi într-un fel «rău»" (*Politik und Kultur*, p. 38), „aşa cum adâncul îl trage în jos pe cel care se uită fix în el" (GW VI, p. 258).

Ar mai fi însă atunci spiritul degrevat (entschulden)? Va putea spiritul într-adevăr să triumfe asupra impulsului? Sau se va prăbuşi în final, copleşit, în vârtejul acestuia [1]?

O următoare problemă deschisă este cea despre libertatea sau necesitatea „da"-ului spiritului primordial, „da" care inhibă impulsul. Expresia „a dezinhiba" (enthemmen) pare să atribuie începutul procesului teogenetic unui liber arbitru (freien Willen) în temeiul lumii. Aserţiunea: «Fiinţa-prin-sine-fiinţându „ar căuta" (*Stellung des Menschen*, p. 91) autorealizarea sa, autodivinizarea», lasă totuşi această voinţă (Wollen) să apară ca una interior necesară. Însă chiar atunci când Scheler interpretează actul ca unul al liberului arbitru, poate totuşi, conform lui, ca libertatea să vizeze doar existenţa (Dasein) sau non-existenţa (Nichtdasein), nu conţinutul, esenţa (Sosein) proiectului[2]. Acesta trebuie mai mult ca orice să fie „luat în calcul". Este uimitor cât de puţin critic este Scheler faţă de propria gândire. Aceasta e de înţeles doar din patosul lui de a pune trăitul contact existenţial (Daseinskontakt) cu obiectul însuşi înaintea tuturor întrebărilor asupra criteriilor, de a vedea în atari întrebări principial o poziţie a neîncrederii şi a resentimentului faţă de propriile forţe spirituale (GW V, p. 389; GW X, p. 381; GW III, p. 58, 352, 328 şi urm.).

Interesul personal al lui Scheler în legătură cu dezinhibarea impulsului primordial (Urdrang) prin spiritul primordial (Urgeist) în temeiul lumii se referă la altceva, la

---

[1] În scrierile sale târzii, Scheler nu ia în considerare această posibilitate, deşi în *„Vom Ewigen im Menschen"* el a întrevăzut-o undeva ca destin inevitabil al spiritului – ce-i drept, omenesc – în măsura în care Dumnezeu însuşi nu-şi întoarce faţa de la acest destin (GW V, p. 234 şi urm.).

[2] *Phil. Weltanschauung*, p. 124, nota 15. „Dacă spiritul îşi propune scopuri ale esenţei ... care nu sunt cel puţin în spaţiul de acţiune al interdependenţei cauzale specifice a factorilor reali, atunci el muşcă în granit" (GW VIII, p. 22).

următoarele probleme: impulsul în temeiul lumii este un „impuls creator de lume" (*Stellung des Menschen*, p. 70). Declanşarea procesului teogenetic duce concomitent la ordinea lumii, aceasta este manifestarea plastică temporală a atemporalei Fiinţe-deveniri a divinităţii.

Că impulsul primordial ar fi un impuls creator de lume şi prin aceasta declanşarea procesului teogenetic este concomitent şi declanşarea procesului lumii nu este argumentat de Scheler în scrierile sale târzii şi postume. Aceasta îi este lui de la sine înţeles[1]. O explicaţie s-ar putea găsi în aceea că „mişcare", „tendinţă", „trecere", „neastâmpăr" „dincolo de sine" sunt evident o categorie centrală în gândirea lui Scheler . Lumea anorganică are tendinţa de a se întrupa dincolo de sine, aceasta înseamnă, să devină „matură pentru viaţă" (Lebensreif), capabilă „să poarte viaţă" (*Stellung des Menschen*, p. 66). Pe de altă parte, evoluţia vieţii ajunge la o treaptă unde devine posibilă persoana-spirit (Geistperson) ca „rugăciune a vieţii dincolo de sine" (GW III, p. 186). Iar persoana spirituală a omului, în final, îşi are existenţa tot numai ca „o trecere curgândă, dinamică", „ca un dincolo ..., ca un foc, patimă dincolo de sine – fie că ţinta s-ar numi «supraom» sau «Dumnezeu»" (GW X, p. 236; GW III, p. 186, 195). În felul acesta, în gândirea lui Scheler este necontradictoriu şi când impulsul primordial este tendinţa şi mişcarea unui „în afară" şi unui „dincolo", şi când el este un impuls creator de lume.

---

[1] El se deosebeşte aici de Schelling (cel din perioada târzie), care lasă teogeneza să preceadă procesul lumii. De aceea, după Schelling, este „Dumnezeu ... chiar înaintea lumii, stăpânul lumii, stăpân adică să o instituie sau să nu o instituie" (Schelling, A, p. 291). Scheler trebuie să respingă aceasta (*Phil. Weltanschauung*, p. 108), respectiv el poate recunoaşte un Dumnezeu desăvârşit în Fiinţa sa numai ca scop, nu ca origine a procesului lumii (*Stellung des Menschen*, p. 71; *Phil. Weltanschauung*, p. 124 şi urm., nota 16). Scheler este numai cu îngrădiri un „Schelling *redivivus*". Pentru Schelling, vezi W. Kasper, p. 216-240.

S-ar putea totuşi pune întrebarea, dacă impulsul primordial ca şi creator de lume – în opoziţie cu forţele lumii anorganice, cu tendinţele vieţii şi cu patima primordială a persoanei – este o dinamică nu „peste ..." ci „sub sine în afară". „Fiinţa supremă" creează totuşi aici o „Fiinţă inferioară": lumea. O asemenea direcţie de mişcare (Bewegungsrichtung) nu este fără paralele în gândirea teistă a lui Scheler. El înţelegea, în această perioadă de gândire, crearea lumii drept „o fericită coborâre spirituală", „din iubire" a lui Dumnezeu, drept „momentana închegare a unui infinit mai departe izvorâtor gest de iubire" a Dumnezeului creator[1]. Această uimitoare coborâre a înaltului, chiar a supremului, în care îşi are originea devenirea lumii – nu mai rezultă totuşi, în metafizica târzie, din „fericire" şi în nici un caz – ca mai înainte – „dintr-un surplus de forţe" (GW III, p. 81), nici nu se va mai permite a spune „din iubire". Ea se petrece mult mai mult din nefericita suferinţă în temeiul lumii. „Temeiul lucrurilor trebuia, dacă voia să împlinească deitatea (*deitas*) sa, ... să dezinhibe impulsul creator de lume ... el trebuia, aşa-zicând, să ia în calcul procesul lumii, pentru a realiza esenţa sa în şi prin desfăşurarea temporală a acestui proces"[2]. Cu alte cuvinte, devenirea lumii nu este voită ca atare de către acel spirit – dezinhibator-de-impuls în temeiul lumii, ci doar drept cale necesară a autorealizării (autoînfăptuirii) „luată în calcul". Căci doar impulsul este capabil de a realiza ideea esenţială a divinităţii, acesta însă, impulsul, este impuls creator de lume.

---

[1] GW III, p. 81. Divinitatea are „acest mare fapt de a iubi şi a sluji, de a se coborî la esenţă" (GW III, p. 75). Această „răsturnare de mişcare" a iubirii, adică înţelegerea iubirii primar nu ca o mişcare a celui de jos către înalt, ci o condescendenţă a înaltului faţă de cel de jos, este ideea călăuzitoare a „augustinismului" schelerian. A se vedea mai ales *„Liebe und Erkenntnis"* în GW VI, p. 77-98.

[2] *Stellung des Menschen*, p. 70. „Pentru a se realiza «pe sine însuşi», Dumnezeu ca substanţă a trebuit să ia în calcul lumea şi istoria lumii" (*Phil. Weltanschauung*, p. 124, nota 15; vezi *Idee des Friedens*, p. 22).

Deoarece lumea este instituire de către impuls, cel de-al doilea atribut al temeiului lumii, atunci devenirea lumii nu poate fi interpretată – după Scheler – drept „crearea lumii (geneză) din nimic" (Weltschöpfung aus nichts) (*Stellung des Menschen*, p. 70). Prin *„creatio ex nihilo"*, Scheler înţelegea în perioada teistă a gândirii sale, că lumea ar fi pusă în existenţă (Dasein) de către o persoană-voinţă spirituală, chiar liber creatoare, ea însăşi făurită fără nici o materie dată (GW V, p. 218 şi urm.; GW III, p. 81; GW X, p. 188 şi urm.; GW I, p. 168). Primul element în această determinare – creatoarea persoană-voinţă – „decade" pentru Scheler, pentru că „celui ce numin noi «spirit» şi «divinitate»" în temeiul lumii, nu-i revine „ nici un fel de putere creatoare pozitivă" (*Stellung des Menschen*, p. 70). Devenirea lumii nu este urmarea unei creatoare, deci prin nimic în mod anticipat limitată, condiţionată cumva în creaţie, determinate divine persoană-voinţă. Trebuie mai degrabă trimis la inactivul *„«non non fiat»*, prin care spiritul de natură divină dezinhiba impulsul demonic" (*Phil. Weltanschauung*, p. 123 şi urm., nota 15).

Respinge oare Scheler şi al doilea element în determinarea creaţiei (Schöpfung), anume *„ex nihilo"*? În măsura în care prin aceasta se gândeşte faptul că alcătuirii Fiinţei lumii (Seinsbestand der Welt) nu i-ar fi stabilite înaintea devenirii nici un fel de realitate extradivină, Scheler nu renunţă la această accepţiune despre „geneza lumii din nimic". *Creatio* înseamnă în tradiţia clasică a gândirii, şi îndeosebi cea thomistă, însă şi dincolo de determinarea noţională scheleriană, că în conţinutul Fiinţei lumii nu intră nici un fel de realitate intradivină (innergöttliche Wirklichkeit). Ceea ce este creat este „din Dumnezeu" (aus Gott heraus) introdus în sine însuşi. Creaţia are o realitate proprie, de neconfundat cu cea de natură divină. Dogma clasică despre «*creatio ex nihilo*» exprimă deci, că Dumnezeu întemeiază în mod transcendent realitatea creată: Dumnezeu nu se împărtăşeşte nemijlocit în creaţie, nu îşi dă propria sa Fiinţă, ci o încredinţează (Fiinţa) unui altuia, celui creat, face pe un altul să fiinţeze. Chiar dacă Scheler, în scrierile

sale de după 1922/23, nu face nici o referire directă la aceasta, totuşi gândirea lui trebuie să fie interpretată astfel, că el erodează ba chiar dezaprobă acest aspect al conceptului creaţiei. Căci în locul *„creatio ex nihilo"* aşază – într-un sens propriu – *„creatio continua"* (*Phil. Weltanschauung*, p. 129, nota 26; *Stellung des Menschen*, p. 92, 49).

În tradiţia filosofică clasică, acest concept vrea să fie o dezvoltare a celui dintâi, anume că plăsmuitul, întrucât nu poartă temeiul existenţei sale în sine însuşi, rămâne complet dependent de Dumnezeu însuşi şi trebuie păstrat într-o permanentă activitate creatoare a lui Dumnezeu în Fiinţă. La Scheler, dimpotrivă, acest concept trebuie să exprime că obiectele şi non-obiectele nu câştigă la naşterea lor din Fiinţa-prin-sine- fiinţându (Durch sich seiendes Sein) nici o consistenţă substanţială. „Creator" (Schöpfer) şi „creatură" (Geschöpf) nu sunt „două substanţe", ci însuşi realul-primordial (das Urwirkliche) este în întregul propriu-a-fi (Eigen-sein), propriu-sens (Eigen-sinn) şi propriu-drept (Eigen-recht) al lumii subiectul (das Subiect) acestei lumi (GW VIII, p. 149). Temeiul lumii întemeiază, cu toate acestea, lumea nu într-o acţiune care transcende, ci într-o constituire interioară imanentă. *Creatio continua* exprimă la Scheler că, creaţia nu trebuie să fie gândită drept producere de substanţe ci numai de grupe funcţionale relativ constante. Acestea s-ar scufunda ca produceri lipsite de substanţă înapoi în Nimic, imediat ce temeiul lumii ar înceta pentru o clipă să le instituie înnoit. „Interpretarea dată cu aceasta relaţiei dintre temeiul lumii şi lume, drept *creatio continua* (atât a centrelor de forţă şi a creaturilor vitale cât şi a centrelor de persoană), exclude separarea teistă dintre creaţie şi conservarea lumii"[1]. Scheler

[1] *Phil. Weltanschauung*, p. 129, nota 26. Înainte de 1922/1923, Scheler numea printre greşelile panteismului şi pe aceea „că *concursus Dei* în întreaga acţiune limitată a *causae secundae* creşte exagerat într-o excludere şi o negare a forţei de acţiune a *causae secundae* şi se propovăduieşte o cauzalitate universală divină" (GW V, p. 223).

îl urmează aici pe E. von Hartmann[1]. Remarca lui Scheler este, din perspectiva istoriei filosofiei, greşită. Nu metafizica teistă ci cea deistă este cea care separă creaţia lumii (Weltschöpfung) şi conservarea lumii (Welterhaltung)[2].

Scheler respinge cu *creatio ex nihilo* şi o altă idee fundamentală a teismului personalist reprezentat cândva de el: teoria despre „cădere" (Lehre vom „Fall"). Aceasta conţine: „lumea reală cunoscută nouă este cu mult mai rea decât îi corespunde temeiului ei" (GW V, p. 225), în caz că acesta este conceput teist, adică drept Dumnezeu personal, spiritual, atotputernic în spiritualitatea sa[3]. Cum noi „fără nici o îndoială" de la un asemenea Dumnezeu „avem de aşteptat ... numai o lume pefectă, bună şi plină de sens drept creaţie ..., în lumea cunoscută nouă însă imperfecţiunea, răul, stricăciunea sunt de întâlnit în cea mai largă realitate, atunci este ... (absolut independent de revelaţie (Offenbarung)) o concluzie raţională sigură că lumea, printr-o liberă cauză spirituală, nimereşte după crearea ei într-o fundamental altă stare (Verfassung) decât era aceea în care se afla când a ieşit din mâinile creatorului ... Aşa numita «cădere» este prin urmare un adevăr al raţiunii de nedesprins de teism" (GW V, p. 225, în general 55-58, 225-240).

---

[1] El indică în special asupra lucrării lui E. von Hartmann *Kategorienlehre* (*Phil. Weltanschauung*, p. 129, nota 26.) Vezi şi W. Hartmann, A, p. 31 şi urm.

[2] K. Kraemer, p. 64 şi urm.; H. Meyer, B, p. 485 şi urm.; E. Coreth, p. 524 şi urm. Pentru istoria problemei «creaţiei din nimic», vezi G. Kahl-Furthmann, p. 266-288. Pentru *creatio ex nihilo* şi *creatio continuo* în gândirea teologico-filosofică contemporană, vezi şi W. Kern, p. 507-519 (cu bibliografie).

[3] O premisă pe care Scheler acum nu o mai recunoaşte (*Stellung des Menschen*, p. 91).

6. Răul, teodiceea

Această premisă devine acum pentru Scheler inutilă, chiar falsă, deoarece lumea adevărată, a cărei situaţie încearcă să o explice „căderea", nici nu este creaţia unui Dumnezeu. Problema teodiceei se pune acum, prin urmare, (pentru Scheler) altfel decât mai înainte, în perioada de gândire teistă. Deoarece lumea reală nu ia naştere din spiritul izolat, ci din jocul de ansamblu dintre spirit şi impuls în temeiul lumii, ea nu este de la începutul-începutului complet gândul lui Dumnezeu, nu aşa cum ar trebui să fie ca operă a unei raţiuni pure, ci mereu prevăzută şi cu un adaos de non-raţiune. „Temeiul lumii «ca spirit» nu este răspunzător pentru această lume" (*Idee des Friedens*, p. 22). Doar *„natura naturans"* în Fiinţa supremă poartă răspunderea pentru realitate şi pentru contingentul «Sosein», niciodată clar determinat prin legi de esenţă şi idei (*Stellung des Menschen*, p. 70). Cum aceasta însă este (una) „demonică", se explică şi se realizează complet indiferentă faţă de bine sau rău (*Idee des Friedens*, p. 22), trebuie ca şi realitatea care ia naştere din ea, să fie una demonică. Cu aceste reflecţii crede Scheler să fi răspuns fundamental la dificila problemă a teodiceei.

Teoria nouă despre naşterea lumii din jocul de ansamblu dintre spirit şi impuls în temeiul lumii şi teoria antecedentă, despre „căderea" lumii după geneza ei printr-un Dumnezeu pur spiritual, atotputernic, coincid în aceea că ambele recunosc realitatea ordinii şi dezordinii în mod simultan, a binelui şi răului unul lângă altul în această lume. Totuşi această alcătuire (Verfassung) nu mai este acum una dobândită, ci aparţine deja constituirii originare a lumii[1]. Nu numai originea

[1] Din scrierile târzii publicate precum şi din postume nu reiese pe care din convingerile de după 1922/1923 a dobândit-o Scheler mai întâi – dacă pe cea despre cele două atribute, spirit şi impuls, în temeiul lumii sau pe cea despre rău ca deja constituent al lumii înseşi. Ambele se susţin şi se condiţionează totuşi reciproc în metafizica scheleriană.

binelui ci şi a răului se află prin aceasta în temeiul lumii însăşi. Conform teoriei despre „cădere" (Fall), primul izvor al răului este o cauză spirituală liberă, o revoltă liberă, conştientă, împotriva lui Dumnezeu, printr-o persoană rea[1]. Răul este ultimul temei şi pentru suferinţa acestei lumi, nu invers (GW V, p. 228-230). Acum primul izvor al răului şi suferinţei nu mai este o voinţă rea, ci impulsul demonic, orb la valoare, ca un atribut al temeiului lumii însăşi. Urmarea acestei concepţii este, în final, o dezvinovăţire a temeiului lumii în ce priveşte răul primordial, ba chiar a acestui rău însuşi. Temeiul lumii se prezintă acum ca unul mai curând de suferit şi de îndurat, decât ca unul de combătut. Ceea ce spune Scheler despre om, că el „ar trebui să înveţe să se suporte pe sine – şi chiar şi acele înclinaţii pe care el le recunoaşte în sine drept imorale şi corupte" (*Stellung des Menschen*, p. 69; comp. GW VI, p. 11, 55-65, 105; *Phil. Weltanschauung*, p. 107 şi urm.)– este valabil acum şi pentru însuşi temeiul lumii: el trebuie să suporte impulsul său în sine, care este „demonic, dar nu rău" (GW V, p. 227). Această răbdare-toleranţă este de justificat doar prin caracterul sublim al scopului, al finalului: autorealizarea (Selbstverwirklichung) divinităţii din forţa şi puterea impulsului în temeiul lumii. Numai acest *Eshaton* este nemijlocit justificat şi justificabil, deci cu sens în sine însuşi, toate celelalte – doar mijlocit spre final absolut. Dacă însă temeiul lumii este, ca şi omul, împreunarea bine-demonic, atunci el nu mai stă în absolută superioritate valorică deasupra omului (F. J. Rintelen, p. 90-93). Pe de altă parte, se poate ajunge la justificarea, ba chiar glorificarea tuturor pornirilor instinctuale atât bune cât şi rele: viaţa instinctuală în om devine „calea «dionisiacă» spre Dumnezeu"[2]. Totuşi chiar şi faptele spiritual-etice ale omului

---

[1] Pentru argumentarea cu sens logic a acestei teorii în concepţia scheleriană dinainte de 1922/1923, a se vedea în mod deosebit H. Dahm, p. 223-234.

[2] *Phil. Weltanschauung*, p. 15. „Omul dionisiac" (*Phil. Weltanschauung*, p. 72) apare în locul „omului instinctual cu mustrări de conştiinţă" (*Wann sagt man „Voilà un homme"*?).

apar acum într-o nouă lumină. Dacă Dumnezeu este absolut bun şi perfect în Fiinţa sa, atunci lui nu-i este în nici un fel necesar omul. Actele morale ale acestuia pot atunci fi, în cel mai bun caz, un fel de imitaţie slabă a valorilor care sunt împlinite perfect în Dumnezeu însuşi. Dacă însă temeiul Fiinţei este locul unei tensiuni primordiale dintre spirit şi impuls, de care (el) numai în cursul istoriei lumii şi prin intervenţia omului poate fi salvat – cum va fi prezentat mai îndeaproape în cele ce urmează – atunci actele morale ale omului primesc o însemnătate creatoare şi o demnitate ontologică de natură cu totul deosebită: în ele omul încurajează devenirea „divinităţii" către un însuşi „Dumnezeu". Ideea „smeritului Dumnezeu" şi reprezentarea „omului trufaş sunt – într-un mod de nedesfăcut – atât motivul ascuns cât şi evenimentul public al acestei teodicee a târziului Scheler" (M. Dupuy, B, p. 699-711).

Trebuie să surprindă faptul că Scheler, care totuşi a luptat mereu cu problema răului, a necazului şi a suferinţei[1], poate fi mulţumit cu această soluţie schiţată a problemei teodiceei. Căci ea dă răspuns – lăsând la o parte corectitudinea ei – numai unei părţi a problemei teodiceei, anume: de unde şi de ce „caracterul demonic" al realităţii? Neräspunsă rămâne însă întrebarea: de unde şi de ce – „răul" (woher und warum das „Böse")? „Răul îşi are rădăcinile în voinţă, nu în instinct"; „răul îşi are locul în spirit, în ură şi în voinţă, nu în viaţa instinctuală"; „răul nu este doar o simplă înfrângere a voinţei prin instinctul inferior"; „«bine» şi «rău» sunt valori-persoană" – scria Scheler înainte de 1922[2]. Cum spiritul, chiar şi după metafizica târzie, este capabil cel puţin să conducă şi să călăuzească impulsul demonic, tot aşa, pe

---

[1] De văzut, în afară de lucrarea *Lehre vom Fall*, de asemenea *Vom Sinn des Leidens* (GW VI, p. 36-42) şi *Tod und Fortleben* (GW X, p. 9-64).

[2] *Krieg und Aufbau*, p. 313; GW V, p. 227; *Krieg und Aufbau*, p. 343; GW II, p. 50. „Moral bun şi rău" pot „fi (originar) doar persoane" (GW II, p. 105; comp. GW V, p. 228 şi urm.).

terenul acestei concepţii metafizice, răul este posibil: şi anume, atunci când spiritul aprobă conştient o direcţie a impulsului pe care o recunoaşte ca opusul unui bine (GW V, p. 227). Poate fi acceptat aşa ceva de către spirit în temeiul lumii? Sau răul îşi are originea doar în spiritul uman? Referitor la aceste întrebări este de extras din expunerile lui Scheler cu certitudine doar aceasta: declanşatorul procesului teogenetic nu poate fi simultan şi originea răului. Căci, aşa cum va fi de arătat, fenomenul Fiinţa-devenire a spiritului se desfăşoară începând dintr-o originară inconştienţă (Unbewußtheit) spre conştienţă (Bewußtheit) şi, în final, conştiinţa-de sine (Selbstbewußtheit). La începutul procesului teogenetic deci nu este în nici un caz posibilă o acceptare conştient-spirituală a unei direcţii a impulsului aflată în opoziţie cu un bine. Este totuşi posibilă aceasta într-un stadiu ulterior al acestui proces de devenire? Deoarece – în scrierile târzii publicate şi în postume – întrebarea asupra originii răului rămâne nepusă, nu poate fi exprimată decât supoziţia că Scheler ar fi răspuns la această întrebare în mod similar lui Schelling, în lucrarea sa *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*. Ambele principii, „lumina" şi „întunericul" formează, conform acesteia, o unitate inseparabilă în Dumnezeu. „Dacă identitatea celor două principii ar fi în spiritul omului la fel de indestructibilă ca în Dumnezeu, atunci n-ar fi nici o deosebire ... Acea unitate care în Dumnezeu este inseparabilă, trebuie deci să fie în om separabilă, şi aceasta este posibilitatea binelui şi răului" (Schelling, B, p. 363, 374 şi urm., 389 şi urm., 401-403; W. Kasper, p. 287-315; B. Welte, p. 166 şi urm.).

7. Lume, om; problema solidarităţii

Procesul-devenire de natură divină (der göttliche Werdeprozeß) este nu numai în declanşarea lui, ci şi, ba chiar înainte de toate, în atingerea scopului lui, împletit cu

procesul lumii (Weltprozeß). Autorealizarea şi autodivinizarea, pe care o caută Fiinţa-prin-sine-fiinţându, nu se împlineşte fără istoria lumii şi mai ales fără istoria omului. Lume şi om sunt o „parte reală a însuşi acestui proces transcendent" (*Stellung des Menschen*, p. 92).

În această teză despre marea, invizibila şi reciproca solidaritate a unui destin-devenire comun al temeiului lumii, lumii şi omului îşi are metafizica scheleriană a Fiinţei unice şi absolute marele ei patos moral[1], în ea se dovedeşte pe sine cel mai mult drept „cale a mântuirii" şi „religie a gânditorilor", ea este mai mult apelativă decât argumentativă[2]. Ce spune Scheler spre motivarea marii solidarităţi are cel mai adesea caracterul unor idei aruncate în treacăt, care nu sunt uşor de armonizat, nu sunt uşor conciliabile.

Teza exprimă în primul rând faptul că temeiului lumii precum şi tuturor lucrurilor şi non-lucrurilor le-ar reveni o determinare. Aceasta înseamnă: ele trebuie mai mult să fie decât să existe, ele trebuie nu doar să fie ci să fie într-un anume fel. Ele posedă un „Sein-sollen" şi un „Werde-sollen" ideal, pe scurt: determinarea către ideile şi valorile lor[3]. În al doilea rând, teza exprimă că temeiul lumii şi lucrurile şi non-lucrurile posedă determinarea lor nu numai izolat şi fiecare pentru sine însuşi; ele sunt mult mai mult chiar menite

---

[1] „Filosofemele au şi ele deosebitul lor patos moral" (GW X, p. 393).

[2] Omul trebuie ca această „mare solidaritate invizibilă ... să nu o ia ca pe o simplă teorie, ci să o înţeleagă în mod viu şi să acţioneze exersarea ei exterior şi interior" (*Phil. Weltanschauung*, p. 108; comp. p. 116-118; *Stellung des Menschen*, p. 92 şi urm.).

[3] *Deutschlands Sendung*, p. 3 şi urm.; *Phil. Weltanschauung*, p. 317. „Posibil ca «menirea» omului să fie una superioară menirii tuturor celorlalte lucruri limitate, aşa are totuşi fiecare lucru menirea lui, al lui «devino ceea ce eşti» (Werde, was du bist)" (GW VIII, p. 278). Menirea individuală a unei persoane „nu se alcătuieşte sau se instituie prin spiritul din om, ci doar se recunoaşte şi oarecum se dezvăluie numai în mod succesiv în întreaga ei bogăţie prin experienţa proprie de viaţă şi de acţiune" (GW X, p. 353).

unele pentru altele, aşa că fiecare îşi atinge menirea lui numai atunci când el colaborează în acelaşi timp la realizarea menirii celorlalte. Acest „a-fi-destinat-unul- pentru-altul" (Füreinander-bestimmtsein) exprimă discursul despre solidaritatea reciprocă dintre temeiul lumii, lume şi om (*Phil. Weltanschauung*, p. 15, 31 şi urm.; GW VIII, p. 205 şi urm. = *Phil. Weltanschauung*, p. 41 şi urm.).

Menirea (Bestimmung) a celei ce noi numim „lume", „această împunătoare furtună", este aceea de „a deveni trupul perfect al substanţei eterne" (*Stellung des Menschen*, p. 71; comp. *Phil. Weltanschauung*, p. 124 şi urm., nota 16). Acest scop este ajuns în măsura în care lumea – originar un „haos de întâmplare şi arbitrar" (*Stellung des Menschen*, p. 67) – se înalţă spre un cosmos. Pe scurt: lumea reală trebuie să întruchipeze întotdeauna lumea ideală. Pentru aceasta este necesar ca primordialul raport de forţe în lume, după care cele mai reduse în sens şi valoare forme ale Fiinţei (Seinsformen) sunt cele mai puternice, să fie răsturnat: trebuie să se ajungă la identitatea celor mai înalte sensuri şi valori cu cea mai înaltă putere şi forţă. Despre cum îşi reprezintă Scheler această devenire, va mai fi de discutat în conexiune cu evoluţia universală.

„Solidaritatea procesului lumii cu destinul-devenire al temeiului ei suprem" (*Phil. Weltanschauung*, p. 108) constă acum în aceea că „nici în Dumnezeu nu poate fi «pace perfectă», de vreme ce nu este pace în lume". Lumea ca „«manifestare», (ca) obiectivă «apariţie a temeiului ei etern»", reprezintă cu „nepacea" (Unfrieden), altfel spus, cu tensiunea dintre neputincioasa idealitate şi puternica realitate în ea, de fapt, acea tensiune care există în temeiul lumii însăşi. De aceea şi procesul de împăcare a idealităţii şi realităţii în lume nu este nimic altceva decât procesul de unificare dintre spirit şi impuls în temeiul lumii însăşi. „Realizarea simultană a «păcii lui Dumnezeu» şi a păcii lumii aparţine ţelurilor socotite identice ale procesului teogenetic şi procesului lumii" (*Idee des Friedens*, p. 22).

Determinarea pe care o are lumea poate să devină conştientă în om. Ea ajunge în cunoaşterea umană despre lume la conştiinţa ei. „Se mai poate spune: realitatea devine în om şi prin om conştientă de însemnătatea, de sensul şi de valoarea ei"[1]. În acest proces se întâmplă o „călăuzire în sus a lucrurilor către obiectiva lor «însemnătate»" (GW VIII, p. 228), în el are omul „de purtat răspunderea şi de realizat determinările unitare şi solidare ale acestui întreg univers" (*Deutschlands Sendung*, p. 4 şi urm.). Omul înseamnă deci ceva pentru devenirea lumii înseşi şi anume pentru devenirea posibilului, perfectului, obiectivului sens raţional al acestei lumi ca întreg. Iar această însemnătate este o parte a determinării-menirii umane înseşi. Scheler a apărat această teză în toate perioadele gândirii sale (GW VI, p. 280; GW X, p. 193). În metafizica târzie şi postumă este însă nou faptul că omul înseamnă ceva chiar şi pentru temeiul lumii, că temeiul lumii nu poate ajunge fără om la menirea devenirii sale: dintru început sunt, după concepţia lui Scheler, „omul şi devenirea lui Dumnezeu reciproc dependente" (*Stellung des Menschen*, p. 92).

În ce constă îndeaproape această solidaritate? Sunt două momente, înainte de toate, care o întemeiază (begründen). Scheler le vede o dată date în „vechile gânduri ale lui Spinoza, Hegel şi multor altora: fiinţarea primordială îşi percepe în om sinele în acelaşi act în care omul se vede întemeiat pe sine" (*Stellung des Menschen*, p. 91). În acelaşi moment, în care se constituie Fiinţa spirituală actuală a omului şi obiectele sale ideale – aceasta înseamnă, omul dobândeşte conştiinţa de sine şi conştiinţa lumii – trebuie să-şi ancoreze şi „nucleul Fiinţei" (Seinskern) în afară şi dincolo de lume. Căci, prin faptul că în constituirea conştiinţei sale de sine se evidenţiază

[1] GW V, p. 299, nota 1. Lumea realizează „în cunoaşterea noastră umană ... propria ei «determinare»-a-devenirii ... sau măcar ceva fără de care ea nu poate atinge scopul devenirii ei – la fel temeiul lumii (GW VIII, p. 205 = *Phil. Weltanschauung*, p. 41).

pe sine din lume, el nu se mai poate înţelege pe sine ca o simplă „parte" sau „verigă" a acestei lumi. El se poate şti numai „în afara" lumii, adică întemeind şi locuind în temeiul lumii înseşi (*Stellung des Menschen*, p. 87-89, 47). Faptul că temeiul lumii îşi percepe propriul sine în om, şi anume în acelaşi act în care omul se vede întemeiat în el, este dedus din „treptele" acelui „a-fi-conştient şi a-fi-însuşi" (Inne- und Selbstsein). El crede că recunoaşte „o Fiinţă-stră-Fiinţă primordial fiinţândă care în clădirea lumii se înclină din ce în ce mai mult asupra sa însăşi pentru a se percepe pe sine însăşi pe mereu mai înalte trepte şi în mereu noi dimensiuni, pentru ca în final să se aibă şi să se priceapă (erfassen) complet pe sine însăşi în om" (*Stellung des Menschen*, p. 43). Conştiinţa umană este, după Scheler, „singurul loc" (*Phil. Weltanschauung*, p. 15) – cel puţin din cele accesibile nouă (*Stellung des Menschen*, p. 92) – şi treapta Fiinţei-devenire (des Werdeseins) a fiinţării primordiale (des Werdeseienden) la nivelul căreia îi devine conştientă Fiinţa sa şi cu aceasta menirea-determinarea sa (GW VIII, p. 205 = *Phil. Weltanschauung*, p. 41 şi urm.). Omul „este făptura-esenţa în care fiinţarea primordială începe să se cunoască şi să se cuprindă, să se înţeleagă şi să se elibereze pe sine" (*Phil. Weltanschauung*, p. 27).

Ultima, eliberarea (die Erlösung) fiinţării primordiale, ne trimite la al doilea moment al solidarităţii dintre temeiul lumii şi om. Nu este suficient ca omul să se ştie întemeiat în fiinţarea primordială, el ajunge mai degrabă la propria sa menire-determinare abia atunci când el se pune în joc „pentru revendicarea ideală a divinităţii" (*Deitas*). Faptul-de-a-se-şti-întemeiat este abia o urmare a acestei „mobilizări active" (*Stellung des Menschen*, p. 91). Revendicarea ideală a divinităţii (Gottheit) este „întrepătrunderea crescândă a spiritului şi impulsului" în temeiul lumii (*Stellung des Menschen*, p. 91) şi astfel „devenirea «divinităţii» într-un «Dumnezeu» (Gott)" (*Stellung des Menschen*, p. 93). În Fiinţa umană sunt ambele atribute, spirit şi impuls, ale

ens per se „raportate viu unul la altul. Omul este punctul lor de întâlnire", el este „cea mai pură şi mai înaltă (*Stellung des Menschen*, p. 92) reprezentare comună finală" a lor (*Phil. Weltanschauung*, p. 14). În om este aşadar „actul etern" – atât „spiritul" cât şi „impulsul" în temeiul lumii – actul co-executabil (*Phil. Weltanschauung*, p. 14). Deoarece „spirit" şi „impuls" sunt în om manifestarea atributelor temeiului suprem, omul stimulează, în măsura în care el urmează chemarea propriei sale determinări – „echilibrul" încordării în sine însuşi dintre „idee-realitate, spirit-impuls" (*Stellung des Menschen*, p. 56; *Phil. Weltanschauung*, p. 66) – determinarea divinităţii însăşi, el „co-creează" (miterzeugt) „în primul rând ... pe cel din temeiul primordial devenindul «Dumnezeu»". „Omul ... înseamnă deci ceva pentru determinarea devenirii divinităţii înseşi" (*Stellung des Menschen*, p. 91; *Phil. Weltanschauung*, p. 31). „În a sa Fiinţă ca om, care este o Fiinţă a deliberării-hotărârii, poartă ... (el, omul) înalta demnitate a unui camarad de luptă (Mitstreiter), a unui colaborator (Mitwirker) a lui Dumnezeu". „El este ... fiinţarea în a cărei liberă hotărâre, Dumnezeu este în stare să realizeze şi să sacralizeze simpla sa făptură" (*Phil. Weltanschauung*, p. 15). „Ambii sunt înainte de toate companioni ai destinului lor, suferind şi depăşind (suferinţa) – cândva poate învingând"[1].

[1] *Phil. Weltanschauung*, p. 108. Din „probabil" reiese mai puţin grija dacă (supra-) puterea „impulsului" pune sub semnul întrebării ţelul, sau dacă „spiritul" va corespunde menirii lui. „Ceea ce vine de la spirit, nu vine automat, nu vine de la sine. Trebuie făcut ceva pentru aceasta!" (*Phil. Weltanschauung*, p. 95).

8. Panteism şi metafizică

„Partnership pantheism" – aşa a numit J. Collins teoria lui Scheler despre destinul- devenire solidar al temeiului lumii cu omul (J. Collins, p. 179). Faptul că Dumnezeu însuşi ar da seamă în noi, dacă noi dăm seamă, a fost numit de Scheler cândva „o teorie brută (rohe) a panteismului" (GW X, p. 197, nota 1). Că omul l-ar elibera (erlöse) pe Dumnezeu, este absurd[1]. Răspunsul metafizicii târzii şi postume – o eliberare a divinităţii prin persoana umană ar fi de conceput şi nu ar fi în contradicţie cu desăvârşirea Fiinţei supreme, dacă persoana umană ar fi o funcţiune a spiritului divin însuşi (GW VIII, p. 233) – acest răspuns, deci, a fost respins de Scheler încă în *Wesen und Formen der Sympathie* drept „cea mai mare dintre toate rătăcirile metafizice" (GW VII, p. 86). Extinderea solidarităţii – iniţial o categorie personală (GW II, p. 523-563; GW V, p. 371-377; GW VII, p. 166) – în cosmic şi în metafizic naşte întrebarea dacă aici întreaga Fiinţă este gândită nu numai „după" ci şi „ca" Fiinţa umană. Scheler îşi dădea seama de posibilitatea întrebărilor critice la tezele sale metafizice, de aceea şi promitea să dea în „metafizica" sa argumentarea lor detaliată; o promisiune pe care moartea sa bruscă l-a împiedicat s-o împlinească. În această parte a lucrării trebuie prelucrate întâi intenţiile scheleriene, dar încă nu şi caracterul problematic al metafizicii Fiinţei unice şi absolute. Tocmai teza despre solidaritatea cuprinzătoare a tuturor Fiinţelor face una din aceste intenţii deosebit de clară: Scheler vrea să expună metafizica sa mai puţin ca doctrină-teorie şi mai mult ca o concepţie despre viaţă care formează oamenii. Grija lui priveşte mai puţin expunerea de motive şi mai mult apelul de a o exersa şi de a o folosi. El vrea, după cum consideră J.

[1] Ceea ce stă la baza acestei idei nu este un eveniment cu sens din punct de vedere religios ... Însă este şi absurd ca descendentul (das Abgeleitete) să trebuiască să elibereze temeiul." (GW V, p. 230).

Molitor, „să spargă caracterul neobligatoriu al metafizicii de până acum" (J. Molitor, p. 173). De aici şi patosul cu care Scheler expune repetat teoria sa în special despre tovărăşia de luptă «Mitkämpfertum» a omului pentru divinitate. Patosul însă nu înlocuieşte argumentele.

Este într-adevăr de gândit un Dumnezeu în devenire, în căutarea eliberării? Nu încalcă o asemenea ipoteză metafizică mai degrabă chiar din capul locului ideea originară a unei Fiinţe absolute?

Scheler trece surprinzător de repede peste o asemenea problemă critică. În loc să o cântărească în mod serios, caută să o demaşte ca expresie a unei firi slabe şi ca urmare sperioasă, în căutare de certitudini. Lucrul de care ar depinde ar fi însuşirea unui simţ puternic, încrezător care ar fi pregătit spre faptă şi autoangajare pentru Fiinţa absolută, fără a căuta, înainte de aceasta, certitudini teoretice [1]. Cu Walter Rathenau, Scheler recunoaşte o dată, simplu, doar: „Un dieu tout-puissant, tout-savant, parfait et calme, serait un ogre. Dieu souffre. Il s'efforce. Il aime. Il a pitié". La fel, face trimitere la Carl Stumpf: „Că Dumnezeu suferă şi luptă în şi cu noi, se pare că mulţi o simt ca pe cea mai mare mângâiere" (*Phil. Weltanschauung*, p. 125, nota 16). Pentru teoria sa despre divinul proces-devenire, Scheler citează chiar vestitul pasaj din „prefaţa" lui Hegel la *Phänomenologie des Geistes*: „Viaţa lui Dumnezeu şi cunoaşterea divină pot fi deci într-adevăr exprimate ca un joc al dragostei cu ea însăşi;

---

[1] *Stellung des Menschen*, p. 92 şi urm. În mod corespunzător, sunt părăsite „vechile" idei metafizice despre relaţia dintre Dumnezeu şi om, ca aparţinând unei epoci imature (*Phil. Weltanschauung*, p. 116). În perioada sa teistă, Scheler pretinde, din contra, ca persoana „să ridice capul împotriva a tot ce este pământesc şi numai în faţa lui Dumnezeu să şi-l plece umil." (GW V, p. 446; comp. *Krieg und Aufbau*, p. 365-368; GW X, p. 236). Virtutea umilinţei (GW III, p. 17-26; GW V, p. 87-92) cedează, în metafizica târzie, prioritatea ei din nou virtuţii curajului; cu aceasta Scheler revine la o apreciere de mai dinainte a acestei virtuţi şi anume cea din disertaţia lui (GW I, p. 118 şi urm.).

această idee decade la o simplă edificare şi chiar la ceva fad atunci când lipseşte din ea seriozitatea, suferinţa, răbdarea şi munca negativului" (Hegel, *Fenomenologia spiritului*. p. 17)[1]. Conform lui Th. Haecker, n-ar fi de pus la îndoială sinceritatea subiectivă a acestor afirmaţii ale lui Scheler (Th. Haecker, B, p. 233). Noi însă nu vrem să ne arătăm mulţumiţi cu aceasta, ci vrem să căutăm argumentele lui Scheler pentru convingerea sa.

Dacă Dumnezeu este acel „«Dumnezeu» devenind din temeiul primordial ..." (*Stellung des Menschen*, p. 91), nu este atunci temeiul primordial supus temporalităţii şi prin aceasta finitului? Dacă „atotînţeleptul, atotbunul şi atotputernicul Dumnezeu ... stă la capătul divinului proces-devenire" (*Phil. Weltanschauung*, p. 124, nota 16; *Stellung des Menschen*, p. 71), este atunci „actul etern" (*Phil. Weltanschauung*, p. 14) încă „*actus purus*", perfecţiunea absolută sau, asemenea omului, „act-de-centru-de- potenţă" (Aktpotenzzentrum) (GW V, p. 191)? Dacă „autorealizarea lui Dumnezeu" nu se împlineşte „fără istoria lumii, fără istoria omului" (*Idee des Friedens*, p. 22), mai este atunci temeiul primordial încă fiinţarea-absolut-prin- sine-însăşi (absolut durch sich selbst Seiende)?

La cea dintâi întrebare Scheler răspunde că devenirea lui Dumnezeu ar fi „o devenire atemporală", o „deteminare liberă de timp a devenirii" (*Phil. Weltanschauung*, p. 30, 32), un „proces în sine atemporal, dar prezentându-se temporal pentru trăirea limitată" (*Stellung des Menschen*, p. 71); devenirea divinităţii ar fi o „Fiinţă-devenire (Werdesein) liberă de timp", „istoria lumii ... manifestarea plastică temporală" „a divinului proces-devenire (Werdeprozeß)" (*Phil. Weltanschauung*, p. 124, nota 16). Scheler

[1] *Phil. Weltanschauung*, p. 124, nota 16. În lucrarea *Vom Sinn des Leidens*, Scheler încă mai avea îndoieli asupra concepţiei lui Hegel „despre un Dumnezeu care însuşi suferă în istorie" (GW VI, p. 51). Scheler nu face trimitere expresă la Schelling, care de asemenea îl concepe pe Dumnezeu ca supus suferinţei şi devenirii (Schelling, B, p. 403 şi urm.).

vrea deci să gândească temeiul lucrurilor, chiar atunci când este în Ființa-devenire, ca superior timpului. „Ființa-devenire nu presupune în nici un caz timp" (*Idealismus-Realismus*, p. 307, nota 2).

Scheler cunoaște un termen al devenirii, care nu conține „nimic din timp": acela de „schimbare" sau „variațiune". Aceasta nu conține, spre deosebire de transformare, nimic din temporala „succesiune și durată", „ci numai continuitatea trecerii de la «a-fi-așa» (Sosein) la «a-fi-altfel» (Anderssein)". Ea este o pură „a-deveni-altfel (Anders-werden) sau o a-fi-altfel (Anders-sein) în devenire (im Werden)" (GW II, p. 432, nota 1, 396).

Dacă se poate concepe acest termen al Ființei-devenire liberă de timp, atunci ar fi într-o epocă precum aceasta a noastră, în care cuvântul „a deveni" posedă un sunet de aur[1], un câștig pentru conceptul de Dumnezeu. Atunci s-ar putea totuși înțelege Ființa absolută ca o Ființă care nu rămâne în mod rigid ceea ce este, ci devine ceea ce este. Dacă prin aceasta s-ar găsi ceva pentru conceptul de Dumnezeu, pe care spre exemplu metafizica thomistă să nu-l fi gândit în noțiuni ca *„actus purus"* sau *„vita subsistens"*, ar rămâne încă de analizat. Scheler însuși nu se vede pe sine stând în această tradiție, ci în aceea a marilor mistici germani, în special a lui Meister Eckhart[2]. El ar fi putut trimite și la Franz von Baader, care transferă asupra lui Dumnezeu și conceptul de geneză atemporală, nesuccesivă (K. Hemmerle, A, p. 98).

Trebuie să spunem că, în înțelegerea lui Scheler, afirmarea unei Ființe-devenire din temeiul lucrurilor nu introduce în acesta

---

[1] A se vedea remarca lui Scheler, Nietzsche ar fi adus „pentru prima dată sunetul de aur în cuvântul «viață»" (*Phil. Weltanschauung*, p. 102; GW III, p. 314).

[2] *Phil. Weltanschauung*, p. 124, nota 16. Deja Scheler „cel timpuriu" este preocupat de lumea ideilor din mistică. Astfel, el îi scrie în 1906 lui Hertling: „Eu sunt teist și realist, dar încerc după posibilități să apreciez just marile adevăruri ale misticii creștine." (*Scheler-Hertling*, p. 51).

nici un fel de temporalitate. În această privinţă, se păstrează în concepţie primordial înţeleasa absolutitate a Fiinţei absolute. Pe de altă parte însă, nu poartă oare Fiinţa-devenire potenţialitatea în temeiul lumii? Cum poate atunci absolutitatea ei să rămână în continuare gândită în mod eronat de Scheler?

„Dumnezeu nu este potenţă, care (trebuie) să se răsfrângă întâi temporal în istorie sau să se explice în aceasta, ci este Fiinţa absolut actuală", scria Scheler în *Vom Ewigen im Menschen* (GW V, p. 207). Absolutul era acolo gândit în mod eronat drept (cel) în posesia întregului conţinut al Fiinţei (Seinsfülle), el (Absolutul) exclude orice imperfecţiune şi orice defect, pe scurt, el era gândit în mod eronat drept *actus purus*, drept Fiinţa cu tot ceea ce este, este *in actu* (GW V, p. 191, 211). Temeiului lumii din metafizica târzie şi postumă nu-i mai revine o asemenea perfecţiune absolută. Ea este determinarea devenirii sale, scopul procesului său de devenire, nu însă proprietatea sa.

Oare este în măsură un temei al lumii, doar potenţial perfect, să împlinească ideea primordială a unei Fiinţe absolute? Nu neagă de fapt Scheler indirect această întrebare, atunci când scrie: „Fiinţa-prin-sine" devine mai întâi „o Fiinţă care ar fi demnă de a se numi existenţă divină" (göttliches Dasein) (*Stellung des Menschen*, p. 70)? Nu transpare în această reţinere concepţia anterioară a lui Scheler, că – vorbind cu E. Coreth – Dumnezeu, numai Dumnezeu este ca întreaga realitate primordială, ca „pur şi simplu infinita realizare primordială a Fiinţei, în care sunt dintotdeauna îndeplinite şi epuizate toate posibilităţile pure ale Fiinţei în infinită realitate" (E. Coreth, p. 516)? N-ar trebui, ca şi cel lăudat cândva de Scheler (GW V, p. 10), J. Heiler, să spunem: „Dacă se păstrează sensul complet al concepţiei originare despre absolut, este relevant că absolutul este viaţa veritabilă, nefalsificată, plină de greutate, fără ca aceasta, prin oarecare agitate impulsuri de avansare, printr-un oarecare sine-care-aspiră anevoios, înhibat, înfrângând rezistenţe, printr-un oarecare impuls-devenire neliniştit, să trebuie mai întâi să caute de nezdruncinat alcătuita desăvârşire şi să i se apropie. Absolutul este mai degrabă viaţa care instituie desăvârşirea, în superioară,

de nici o potenţialitate încărcată, desăvârşire în-sine-odihnindu-se act vital" (J. Heiler, p. 46 şi urm.).

-La această întrebare Scheler ar fi răspuns probabil (astfel): în concepţia originară a unei Fiinţe absolute stă doar că o asemenea Fiinţă „îşi are Fiinţa sa în sine şi numai în sine, deci – în nici un fel înfeudată – (von nichts zu Lehen trägt)" (GW V, p. 94). Din această precunoaştere nu reiese dacă şi *actus purus* ar fi în sensul de mai sus. Chiar şi o Fiinţă absolută în sensul de centru-de-act-potenţă ar putea împlini concepţia originară, şi anume atunci când această Fiinţă absolută se realizează prin sine şi numai prin sine.

Cu aceasta este pusă a treia întrebare: cum poate „absolut-prin-sine-însăşi-fiinţarea" (*Phil. Weltanschauung*, p. 11) să fie „Fiinţa-prin-sine- însăşi" (*Stellung des Menschen*, p. 70), dacă autorealizarea lui Dumnezeu nu se îndeplineşte fără istoria lumii, fără istoria omului?

Răspunsul lui Scheler se găseşte în perspectiva sa asupra relaţiei temeiului suprem cu lucrurile şi non-lucrurile. Privite metafizic, toate fenomenele finite date nouă sunt de raportat la temeiul lucrurilor şi non-lucrurilor, ca manifestare a acestuia (temeiului). Astfel este omul „ca atare, atât ca spirit, cât şi ca făptură vie, numai un centru parţial al spiritului şi impulsului «fiinţării-prin-sine» (*Stellung des Menschen*, p. 91). După cum fiecare persoană „reprezintă metafizic o unică, individuală autoconcentrare a unui şi aceluiaşi spirit infinit", tot aşa, „în sens analog", fiecare făptură vie (reprezintă) o auto-manifestare a impulsului primordial ca viaţă universală (atotviaţa) (Alleben) (*Phil. Weltanschauung*, p. 13), şi fiecare corp material – o manifestare de forţă al cărei subiect este însuşi realul originar (das Urwirkliche) (GW VIII, p. 149). Pentru Scheler nu există nici o contradicţie între ideea iniţială a unei Fiinţe absolute, pe de o parte, şi presupunearea (Annahme) unei largi solidarităţi a destinului-devenire a acestei Fiinţe cu lumea şi cu omul, pe de altă parte. Căci dacă fiecare persoană este o funcţie a însuşi spiritului divin, fiecare Fiinţă vie, parte şi verigă a inseşi vieţii universale

(Alleben), fiecare corp, manifestare a realului originar, atunci nu lucrurile şi non-lucrurile realizează şi eliberează (erlösen) temeiul suprem al întregii Fiinţe finite, ci acesta pe sine însuşi prin ele (GW VIII, p. 233).

În următoarele capitole este de reflectat critic dacă lui Scheler i-a reuşit într-adevăr să păstreze caracterul absolut, considerat eronat iniţial, al unui *ens a se et per se* în dezvoltarea ideii materiale a lui Dumnezeu.

Până aici a fost vorba în repetate rânduri despre destinul-devenire solidar al temeiului lumii, lumii şi omenirii. Dacă atenţia noastră s-a concentrat îndeosebi asupra caracterului solidar al acestui destin, să-l luăm în vizor acum încă o dată şi anume ca proces-devenire, ca desfăşurare cu faze şi stadii, cu început şi punct de destinaţie. Repetarea parţială a celor spuse anterior îşi are motivul în aceea că „sistemul" metafizic al lui Scheler se întemeiază nu pe o deducţie progresând din câteva principii fundamentale simple, ci rezultă permanent (îşi are originea mereu nouă) din încercarea de a reflecta, de a gândi în mod nou asupra judecăţilor (Einsichten) deja dobândite şi de a le privi integrativ în corelaţie cu celelalte.

9. Temei şi devenire. Devenirea în Fiinţă. Problema evoluţiei. Cosmogeneza. Viaţa. Omul ca persoană. Atotomul [Allmensch] şi omul ca microcosmos

Pentru procesul-devenire (Werdeprozeß) în temeiul lumii, lume şi omenire, Scheler foloseşte cândva denumirea „evoluţie universală" (Universalevolution): întreaga fiinţare este un unic proces. Fiinţa ca întreg este Fiinţă-devenire, este dintru început marcată istoric (geschichtlich). Trăieşte din impuls şi spirit, din voinţă şi raţiune, din zbucium şi cumpătare, din *„dynamis"* şi *„ordo"*. Fiinţa ca întreg este unirea permanent nouă a acestor puteri, este înălţarea spre spiritul

vitalizat (verlebendigter Geist), spre viaţa spiritualizată (vergeistigtes Leben). Natura şi lumea umană alcătuiesc în aceasta o mare continuitate, un sistem în trepte (Stufensystem), care se ridică din materia organică ca fiind, iniţial, cea mai îndepărtată de spirit, dar cea mai impunător-puternică Fiinţă peste lumea plantelor şi animalelor către lumea omului, în care spiritul şi impulsul sunt pentru prima dată vital raportate unul la celălalt şi devin Fiinţă „pentru sine" (Sein für sich). Istoria ca istorie naturală este drumul lung al Fiinţei ca ascensiune către lumea omului; istoria ca istorie umană este drumul lung al umanităţii, visând, dibuindu-se în început şi ridicându-se treptat către luciditatea spiritului. Privită metafizic, această înălţare a Fiinţei nu este nimic altceva decât manifestarea plastică în timp a atemporalului, transcendentului, divinului proces-devenire însuşi. „Evoluţia universală" este locul în care „divinitatea realizează esenţa sa (ihr Wesen) şi dezvăluie devenirea sa atemporală (zeitloses Werden)" (*Phil. Weltanschauung*, p. 30). De aceea nu ne abatem de la tema prezentării ideii de Dumnezeu, atunci când în cele ce urmează este vorba şi despre cosmogeneză şi antropogeneză.

În teza unei evoluţii universale a Fiinţei ca întreg, Scheler vede ajunsă din urmă revendicarea „orei" universale (Weltstunde): să existe o concepţie despre lume, sine şi Dumnezeu, care să corespundă treptei de istorie universală a Fiinţei de astăzi. Iar această treaptă este ieşirea în evidenţă a părţii dinamice a procesului întregii Fiinţe, pe scurt: a „devenirii" „creşterii" „formării" în opoziţie cu „existenţa încheiată" (GW VII, p. 117). Acestei situări faţă în faţă a unei originar statice gândite Fiinţe cu o trăire nouă a Fiinţei şi trăire a unei noi Fiinţe, Scheler caută să-i dea expresie într-o gândire care să rezume integrativ rezultatele concepţiei ştiinţelor pozitive sub un punct de vedere metafizic. Căci „abia combinarea rezultatelor ştiinţelor pozitive, orientate asupra realităţii, cu prima filosofie, orientată asupra esenţei ... duce la metafizică" (*Phil. Weltanschauung*, p. 12; GW VIII, p. 85).

Deseori nu este uşor de spus în amănunt, dacă rezultatele ştiinţifice folosite de Scheler converg doar cu teza metafizică despre o evoluţie universală sau dacă ele trebuie chiar să o argumenteze. Se pare că Scheler a căutat în ştiinţe mai mult consolidări şi mai puţin întemeieri.

Expresia „evoluţia universală" (Universalevolution) vrea să afirme că toate „evoluţiile parţiale" (Teilevolution), de exemplu: a vieţii în lume, a omenirii etc., în final nu se desfăşoară fără legătură una cu alta, paralel, ci toate (şi fiecare) sunt parte a unui proces care le cuprinde (übergreifender Prozeß). Treptele anorganicului, ale vieţii şi ale spiritului nu formează fiecare „lumi" proprii, închise în sine, ci sunt doar părţi, adică trepte ale unei concrete realităţi universale (konkrete Weltwirklichkeit)[1]. Iar devenire, evoluţie există nu numai pe fiecare dintre treptele izolate ale acestei lumi, ci această lume însăşi este (în) devenire, este un proces unic. Deoarece acest proces-devenire care este Fiinţa finită (das endliche Sein) reprezintă, metafizic privit, manifestarea temporală a atemporalului proces-devenire, care este Fiinţa supra-lumească, nesfârşită şi absolută, Fiinţa ca întreg este un unic proces: evoluţia universală.

La reconstruirea (Nachvollzug) afirmaţiilor răzleţe ale lui Scheler referitoare la această teză devine limpede, în ciuda caracterului lor fragmentar, gândul lor călăuzitor: întreaga Fiinţă nu este numai Fiinţă-devenire, această Fiinţă-devenire are şi o orientare (Sinnrichtung) unitară, care se găseşte atât în fiecare evoluţie parţială cât şi în evoluţia universală. Această orientare este, pe toate treptele Fiinţei, precum şi în Fiinţa ca întreg, „întrepătrunderea reciprocă a primordial neputinciosului spirit şi a primordial demonicului – adică orb la toate ideile spirituale şi la valori – impuls; este ideizarea în

[1] GW V, p. 150. Accentuarea unei unice realităţi a lumii prin includerea treptei Fiinţei spirituale stă în contrast cu antiteza scheleriană mai frecventă dintre „lume" şi „spirit". Aşa de exemplu, *Stellung des Menschen*, p. 88-90 *ş.a.*

devenire (werdende Ideierung) şi spiritualizarea manifestărilor obiective ale instinctului (Vergeistigung der Drangsale) care stau în spatele imaginilor lucrurilor, şi simultana împuternicire (Ermächtigung) – adică vitalizare (Verlebendigung) – a spiritului"[1]. Cu alte cuvinte: la „începutul" (am Anfang) întregii deveniri (Werden) stăpânesc o separare originară şi o tensiune dizarmonică a neputinciosului spirit şi demonicului impuls; „scop şi final" (Ziel und Ende) al întregului proces este contopirea armonică a ambelor într-o existenţă şi o acţiune în acelaşi timp[2]. De fiecare dată când Scheler retrasează curba precedentă a evoluţiei lumii şi omenirii în direcţia trecut şi viitor, pentru a vedea dincotro vine şi încotro tinde, găseşte confirmată această orientare a întregii evoluţii.

Oricât de mult găseşte Scheler suport pentru această orientare a întregii deveniri, el ştie, pe de altă parte, că acceptarea ei rămâne mereu o ipoteză. Căci deoarece nouă începutul şi sfârşitul lumii şi evoluţia omenirii ne sunt complet necunoscute, şi cum nu ştim unde stăm noi astăzi pe această traiectorie, o extragere a bucăţii din curba cunoscută nouă nu poate niciodată da certitudinea teoretică asupra începutului şi sfârşitului acestora, ci numai „o credinţă metafizică" (ein metaphysischer Glaube) (*Idee des Friedens*, p. 27).

Teza fundamentală a cosmogenezei lui Scheler sună astfel: lumea este „o Fiinţă-devenire de tipul organismelor,

---

[1] *Stellung des Menschen*, p. 71. „O întrepătrundere reciprocă progresivă a acestor două atribute de acţiune ale Fiinţei supreme alcătuieşte ... sensul acelei istorii a timpului pe care noi o numim «lume»" (*Phil. Weltanschauung*, p. 12). „Istoria lumii este pentru noi manifestarea plastică în timp a destinderii contradicţiei originare dintre spirit şi impuls (*natura naturans*) în temeiul lumii funcţional-unitar şi cu aceasta şi întrepătrunderea reciprocă dintre spirit şi forţă." (*Phil. Weltanschauung*, p. 124, nota 16).

[2] *Phil. Weltanschauung*, p. 104, despre spirit şi instinct în om. Extinderea spre un principiu universal care conduce atât teogeneza cât şi cosmogeneza corespunde tendinţei lui Scheler de a aplica legile Fiinţei umane la întreaga Fiinţă.

ea se formează şi se desăvârşeşte abia în timp". Nu numai în lume există devenire şi scurgere, mişcare neîntreruptă; lumea însăşi ca întreg este o Fiinţă-devenire, un proces-devenire. „Lumea nu «are» o istorie, ci ea este o istorie"[1]. Această interpretare este văzută de Scheler „prin cele patru mari fermente ştiinţifice ale timpului nostru: teoria electronilor, teoria relativităţii a lui Einstein, teoria cuantelor a lui Plank şi încercările ştiinţelor pozitive şi neovitaliste de a explica organismul prin agenţi supramecanici" (GW VII, p. 268), făcută mai pe înţeles şi de asemenea revendicată de înţelegerea metafizică a lumii reale ca instituire a impulsului primordial.

Scheler are convingerea că fizica teoretică astăzi ar pretinde într-o formă oarecare „teoria dinamică a materiei şi mişcării" pentru explicarea plăsmuirilor anorganice (GW VIII, p. 146 şi urm., 289; *Idealismus-Realismus*, p. 270). Aceasta face ca supoziţia unei materii vaste şi substanţiale să fie depăşită. „Ceea ce denumim noi în această lume concretă drept unitate, până la molecule, atomi şi electroni este dependent exclusiv de puterea noastră de a fracţiona corpurile în fapt sau (măcar) în gând ... Centrele de forţă, nespaţiale, dar care instituie apariţia expansiunii în timp, pe care noi le avem de aşezat metafizic la baza reprezentărilor corpului (Körperbildern), sunt centre ale punctelor de forţe în interacţiune reciprocă, în care liniile de forţă ale câmpului converg" (*Stellung des Menschen*, p. 42 şi urm.; GW VIII, p. 313 şi urm.). „Este însă corpul doar o manifestare de forţă, atunci acestei forţe îi lipseşte mai întâi subiectul. O forţă fără subiect este însă un non-obiect. Ce altceva decât realul originar (das Urwirkliche) însuşi ar putea să fie acest subiect" (GW VIII, p. 149)? Astfel „factorii dinamici materializanţi", centrele de forţă, sunt, în final „funcţii parţiale" ale „etern-generândului, dinamicului temei primordial al naturii" (GW VIII, p. 274, 269), ale impulsului primordial însuşi.

---

[1] *Idealismus-Realismus*, p. 317. „Istoria lumii sau mai bine ... lumea ca istorie" (*Phil. Weltanschauung*, p. 124, nota 16).

Chiar produsele organice, făpturile vii, trebuie înţelese dinamic, după Scheler. Filosofia biologiei învaţă „că fiecare formă vie, de la cele dintâi elemente ale celulei care pot fi diferenţiate, trecând prin celule, ţesuturi, organe până la organismul întreg se desfăşoară în fiecare moment dinamic şi sunt nou formate prin procesul vieţii" (*Stellung des Menschen*, p. 74 şi urm., comp. p. 80; GW VIII, p. 335 şi urm.). De aceea ele nu pot fi considerate drept „o multitudine absolută, reală, substanţială", ci numai drept „structură monarhică a funcţiunilor ordonate, cu scop (zielhaft)" (GW VII, p. 129; *Stellung des Menschen*, p. 38; GW VIII, p. 335, comp. p. 295; GW II, p. 177). „Filosofia lumii organice" recunoaşte de asemenea – ascuns de relaţiile teleocline, existente din capul locului, ale vieţuitoarelor cu mediul lor înconjurător (Umwelt) mort sau viu (*Stellung des Menschen*, p. 16; GW VII, p. 85-87) – ca ultim subiect real „o acea universală situaţie a vieţii" (die eine universale Lebenslage) (GW VIII, p. 275, 268 şi urm.; *Idealismus-Realismus*, p. 317), cel de-al „doilea atribut al temeiului lumii perceptibil nouă" (GW VIII, p. 361). Toate centrele vitale sunt, metafizic privite, „părţi şi verigi ale acestei unice vieţi creatoare" „mănunchi de funcţii (Funktionsbündel)", permanent nou emise şi diferit structurate[1], ale atotvieţii unice înseşi (des einen Allebens selbst).

Atotviaţa (das Alleben) este pentru Scheler un alt nume, sau mai exact, „treapta superioară a funcţionalului, unitarului impuls" (GW VIII, p. 361). De aceea plăsmuirile dinamice ale lumii anorganice şi organice trebuie readuse (zurückgeführt) nu la două, ci, împreună, la un singur principiu în temeiul primordial. Ea (atotviaţa) este un impuls bogat articulat şi „o forţă dinamică plină de fantezie, în care sunt înrădăcinate în mod uniform (gleichmäßig) centrele şi câmpurile de forţă ale naturii organice[2], şi acea viaţă unică apărând în toate formele

---

[1] GW VIII, p. 361; *Phil. Weltanschauung*, p. 121, nota 5; „Funktionsrichtungen": GW VII, p. 129.

[2] În text se află cuvîntul „organisch" dar ar trebui, conform contextului, să se cheme „anorganisch".

vitale, ritmic în naşterea şi moartea indivizilor şi speciilor" (*Phil. Weltanschauung*, p. 12). Ea este un impuls, „care, ca unul şi acelaşi, stă la baza tuturor formelor de viaţă ale naturii şi ale devenirii fiecărei specii; care mână instinctele în fiecare, se manifestă în ceea-ce-este-mort şi în ceea-ce-este-viu după diverse forme ale legii din acele «imagini» pe care noi le numim «corpuri»" (*Phil. Weltanschauung*, p. 31).

Lumea anorganică şi lumea organică sunt, prin înrădăcinarea într-un principiu metafizic, părţi ale unei realităţi concrete. Ce-i drept, ambele trebuie diferenţiate ca trepte cu legitate proprie ale Fiinţei (*Stellung des Menschen*, p. 65, 80; GW VIII, p. 278, 335 şi urm.), însă fundarea lor comună într-un temei le face trepte ale unei Fiinţe, trepte ale unei naturi. Dar dacă toate plăsmuirile în această natură sunt realităţi dinamice, atunci cu atât mai mult este natura unică (die eine Natur) drept întreg. Lumea însăşi – şi prin aceasta înţelege Scheler „lumea" naturii, „lumea" „lucrurilor" moarte şi vii – este „o devenire de tipul organismelor", „organism care devine, nu mecanism" (*Idealismus-Realismus*, p. 317; *Phil. Weltanschauung*, p. 125, nota 124).

Caracterizarea acelei Fiinţe-devenire, care este lumea, drept „organism care devine", vrea mai întâi să respingă concepţia că lumea ar fi un mecanism unic. Sigur că lumea posedă „chiar şi ontic o latură formal-mecanică" (GW VIII, p. 198). Dar o instituire necondiţionată, o absolutizare a contemplării naturii formal- mecanice ar desconsidera mai ales specificitatea esenţei viului în lume (GW VIII, p. 193-382, în special 239-282; J. Molitor). De altfel, Scheler nu intenţionează să înnoiască concepţia universală biomorfă sau organologică. Aceasta conţine înainte de toate două erori considerabile. Întâi, ea generalizează toate formele Fiinţei şi formele devenirii ideate (ideierten Wesens- und Seinsformen) în viaţa organică şi asupra lumii moarte şi spirituale, deci nu recunoaşte nici o particularitate caracteristică şi nici o legitate proprie acestora. Şi, al doilea, ea priveşte ordinea

„atotorganismului lume" (Allorganismus Welt)[1] drept una stabilă, adică o dinamică atemporală şi nu ca un proces evolutiv în timp (GW VIII, p. 119).

Concepţia despre lume (Weltansicht) a lui Scheler devine clară în punerea ei faţă în faţă cu erorile poziţiilor numite mai înainte. O metafizică a naturii trebuie să recunoască existenţa în aceasta a domeniilor Fiinţei care nu descind unele din altele, cu esenţă proprie şi contradicţie proprie: lumea anorganicului şi lumea organicului. Varietatea nu este însă contradicţie dualistă. „Sistemele formal-mecanice" ale naturii organice nu se comportă faţă de atotviaţa, care stă la baza tuturor formelor vieţii, „altfel decât sistemele fiziologice şi sistemele organelor faţă de totalitatea vie a unui organism" (GW VIII, p. 271). De aceea, lumea poate fi numită o Fiinţă-devenire de tipul organismului. Scheler găseşte că „natura, în sine amecanică (prin aceasta însă încă nu obligatoriu organică), a – subspiritualului – univers (All) ca întreg", este susţinută şi prin aceea că „principiul efectului minim ... este fundamentul superior al principiilor mecanicii şi al legilor vieţii în acelaşi timp"[2]. Dacă şi în măsura în care lumea (die Welt) este concepută ca o Fiinţă de tipul organismelor şi prin aceasta, oarecum, ca „viaţă" sau măcar după principiul vieţii, atunci trebuie să fie ea însăşi un proces evolutiv în timp. Căci „viaţa este devenire şi numai devenire şi «Entwerden»" (Leben ist nur Werden, und nur Werden und Entwerden). Şi această devenire care este viaţa, este un „proces în timp"[3].

---

[1] În cazul „concepţiei organologice despre lume" este „lumea ca «totalitate» ... un organism universal ... prin care curge «o viaţă»" (GW VII, p. 92), deci „un fel de «făptură vie»" (GW VIII, p. 34).

[2] GW VIII, p. 255. Scheler vede în aceasta o „dovadă a probabilităţii" (Wahrscheinlichkeitsbeweis) tezei sale.

[3] GW VIII, p. 335; *Idealismus-Realismus*, p. 304. „Temporalitatea ... este o formă de devenire a vieţii înseşi ca Fiinţa-devenire de tip ontic" (*Idealismus-Realismus*, p. 317).

Urmarea acestor gânduri este că lumea nu „are", ci „este" o istorie. Ea este „ca atare şi ca întreg o curgere unică a celor ce se întâmplă ... – fără revenirea «aceluiaşi» (ohne Wiederkehr des Gleichen)" (GW V, p. 150). „Revenirea aceloraşi evenimente" poate exista într-o asemenea lume „numai în sisteme izolate artificial"[1]. Mai departe nu există din capul locului nici o constituită şi neschimbătoare Fiinţă a lumii, nici „cosmos" ci lumea devine cosmos abia în procesul lumii (Weltprozeß)[2]. Şi acest proces este ireversibil. El urmează ritmul imanent al tuturor organismelor vii: „lumea ca întreg" este „origine, îmbătrânire şi moarte în mod sigur" (*Idealismus-Realismus*, p. 317). Tipul de cauzalitate al acestei desfăşurări a celor ce se întâmplă este acela al istoriei şi al vieţii. Trecutul este în fiecare clipă încă activ şi viu. Începutul ca un avânt continuă să acţioneze mereu. În acelaşi timp, acest trecut primeşte relieful lui schimbător, conform cu conţinutul lui de sens din sarcinile de viitor[3]. Ţinta acţionează ca atracţie, „ca un curent, ca un ceva care «vrea să devină» ceva" (*Von kommenden Dingen*, p. 387). Cu alte cuvinte, „«scopul» şi stadiul final al evenimentului universal (Weltgeschehen) cu aspect temporal, ritmicizat este – după

---

[1] *Idealismus-Realismus*, p. 317. „Realitatea este mereu concretă şi numai o dată, aici, astfel (so da) cum este ea aici (wie sie da ist)" (GW VI, p. 217).

[2] Ceea ce grecii numeau „cosmos", adică o „Fiinţă a lumii existândă din capul locului şi care nu se schimbă în procesul de devenire al istoriei" (*Stellung des Menschen*, p. 57), nu există: *Idealismus-Realismus*, p. 317; GW VIII, p. 380; 455 şi urm.; GW VI, p. 280, 282 şi urm. Astfel, Scheler formulează şi problema scrierii sale *Die Stellung des Menschen im Kosmos* în prefaţă într-un mod mai corect şi mai neutru ca poziţie a omului „în Fiinţă" (im Sein) (*Stellung des Menschen*, p. 5). De asemenea în *Phil. Weltanschauung*, p. 65; totuşi în *Phil. Weltanschauung*, p. 116, apare din nou incorect „în cosmos".

[3] *Idealismus-Realismus*, p. 316; *Stellung des Menschen*, p. 79; GW VIII, p. 150-153; GW V, p. 33 şi urm.; *Krieg und Aufbau*, p. 274-276; GW X, p. 229 *ş.a.*

cum arată teoria cuantelor – la fel de determinant ca şi stadiul iniţial" (GW VIII, p. 278, 148 şi urm.).

Cum arată mai în detaliu, după Scheler, devenirea lumii în fazele şi stadiile ei? Reieşind din unitatea funcţională a jocului reciproc dintre impuls şi spirit în temeiul lumii, avem a ne aştepta la o lume reală care, iniţial, stă mai aproape de haos decât de cosmos. Lumea reală nu poate fi originar o pură conexiune esenţială, ea trebuie să fie întâmplătoare, adică ne-determinată clar prin legi ale esenţei şi prin idei.

Ceea ce aşteaptă Scheler, pe baza tezei sale metafizice, vede confirmat prin contemplarea lumii de tip naturalist. Fizica teoretică – după Scheler – găseşte în lumea anorganică, de exemplu, nu o legitate ontică, ci numai o legitate arbitrară de tip statistic. „Nu legea este ceea ce stă în sens ontologic în spatele haosului din întâmplare şi arbitrar, ci haosul este acela care se îngrămădeşte în spatele legii de tip formal-mecanic"[1]. Lui Scheler

---

[1] Afirmaţiile multor oameni de ştiinţă (el se referă înainte de toate la Max Plank şi W. Nernst), că legile naturii ar fi doar legi statistice, vin atât de oportun lui Scheler pentru metafizica sa (GW VIII, p. 121, 126, 254 şi urm., 272, 273; *Phil. Weltanschauung*, p. 8, 126, nota 20, şi altele), încât în aprecierea filosofică nu dă atenţie deosebirii, atât de accentuate de el, între cunoaşterea ştiinţifică pe de o parte şi cea filosofico-metafizică pe de altă parte. „A cunoaşte ceva despre faptul-de-a-fi al lucrurilor înseşi nu este obiectul ştiinţelor pozitive, ci a metafizicii" (GW VIII, p. 219). Ştiinţa ne oferă o imagine simbolică a naturii prin (intermediul) „semne(lor)" de dragul dominaţiei noastre asupra ei. „Anume că prin acesta nu este dată o «cunoaştere» a realei stări de lucruri a naturii şi a existenţei sale în această imagine simbolică în general – această imagine mijloceşte deci tot atât de puţin «cunoaşterea» despre natura reală ca şi o agendă cu adrese, care mă învaţă să găsesc oameni pe care vreau să-i cunosc, dar nu mă informează despre esenţa şi caracterul acestor oameni" (GW VIII, p. 244) – această convingere ar fi trebuit de fapt să-i ridice lui Scheler întrebarea, dacă în general cunoaşterea ştiinţifică poate fi invocată în mod filosofic drept dovadă pro sau contra unei legităţi ontologice a naturii. Caracterul particular şi relaţia dintre cunoaşterea ştiinţifică şi cea filosofică sunt prezentate

îi este – pe baza instituirii lumii prin impulsul primordial în temeiul lumii dezinhibat şi condus de spiritul primordial – deci firească teza despre starea iniţială a lumii ca haos. De aceea nici nu consideră o altă posibilitate: lumea ca o ordine primordială (die Welt als ein ursprünglicher Kosmos), care în orice caz, nu a intrat „gata" în existenţă, ci poartă în sine posibilităţi ale devenirii şi schimbării, şi care aşteaptă dezvoltarea progresivă.

Ca şi tendinţa haotică, tot aşa se întemeiază (gründet) în metafizica devenirii lumii un alt nou element de structură a lumii reale; şi acesta găseşte – conform lui Scheler – confirmare bogată prin ştiinţe: sens şi valoare, pe de o parte, şi forţă şi putere, pe de altă parte, stau în lumea reală într-un rapart invers proporţional. „Inferiorul este iniţial puternic, superiorul este neputincios"[1]. „Curentul forţelor şi acţiunii ... curge în lumea pe care o locuim nu de sus în jos, ci de jos în sus! Lumea anorganică în legitatea ei proprie stă aici în cea mai orgolioasă independenţă – conţinând în foarte puţine puncte aşa ceva ca «viul». În orgolioasă independenţă stau planta şi animalul vis-à-vis de om ... Într-o independenţă analogă stă în istoria omului masa ca atare, în legitatea proprie a mişcărilor ei istoric-greoaie, faţă în faţă cu formele superioare ale existenţei umane". Pe scurt: „Orice formă superioară a Fiinţei este relativ lipsită de putere în raport cu cea inferioară – şi ea se înfăptuieşte nu prin forţe proprii, ci numai prin forţele celui inferior" (*Stellung des Menschen*, p. 65 şi urm.).

Această lume astfel „structurată" este însă, într-o crescândă restructurare a acestei relaţii de bază, înţeleasă prin noţiunea de „sublimare". Trecerea unui corp din stare

---

de Scheler mai ales în manuscrisul-postum *Lehre von den drei Tatsachen* (GW X, p. 431-502). Ce-i drept, studiul a fost elaborat în anii 1911-1912, totuşi Scheler respectă fundamental chiar şi în scrierile târzii tezele dezvoltate în acesta.

[1] *Stellung des Menschen*, p. 66. Scheler îl citează pe N. Hartmann, care îi urmează în această idee fundamentală: „Categoriile superioare ale Fiinţei şi cele valorice sunt de la origine cele mai fără putere." (*Stellung des Menschen*, p. 65).

de agregare solidă direct în stare gazoasă, sărind peste starea lichidă, este numită în fizică şi chimie sublimare. Freud a preluat această noţiune în experienţa şi teoria psihanalitică pentru denumirea faptului că impulsiunile sexuale „sublimează", adică pot fi „deviate de la obiectivele lor (pur) sexuale spre scopuri mai înalte, care nu mai sunt orientate sexual" (S. Freud; A. Görres, p. 158). Scheler s-a ocupat mai îndeaproape de această teorie a lui Freud (GW VII, p. 175-179, 195-208; *Stellung des Menschen*, p. 59-63, 81-84). El o aprobă şi o preia într-atât în propria antropologie filosofică, precum este văzut aici, că „omul ..." poate „«sublima» energia sa instinctuală în activitate spirituală" (*Stellung des Menschen*, p. 56). În măsura în care însă Freud tratează viaţa spirituală într-adevăr doar ca formă a libidoului sublimat şi acesta drept unicul impuls originar (Urtrieb), Scheler contrazice această teorie. El presupune mai multe impulsuri primordiale[1]. În mod corespunzător, sublimarea freudiană trece pentru el doar drept „un caz special al legii generale despre plasticitatea instinctelor, capacitatea lor de a schimba obiectul, solicitudinea lor de a accepta surogate şi de a se mulţumi cu satisfacţii înlocuitoare"[2]. Scheler se îndreaptă hotărât împotriva presupunerii lui Freud, că „spiritul însuşi ... sau cel puţin toate activităţile «creatoare de cultură» ale omului", ar lua naştere mai întâi prin şi în acest proces de sublimare[3]. După părerea lui Scheler, prin transferarea

---

[1] Cele trei puteri ale instinctului originar sunt: sistemul instinctelor sexuale şi de reproducere, setea de putere şi instinctele de hrănire (GW VIII, p. 49; *Phil. Weltanschauung*, p. 74 şi urm.; *Stellung des Menschen*, p. 82 *ş.a.*).

[2] Aşa desemnează A. Görres (p. 158) sublimarea freudiană.

[3] *Stellung des Menschen*, p. 57. Scheler citează lucrarea lui Freud *Jenseits des Lustprinzips* (*Phil. Weltanschauung*, p. 130, nota 8; *Stellung des Menschen*, p. 60) după care n-ar exista în om forţe fundamentale deosebite de cele din animal şi ca urmare întreaga cultură ar fi de înţeles în mod firesc drept consecinţă a refulării instinctelor. A. Görres remarcă critic: „Această frază nu este rezultatul unei examinări analitice, ea este o idee preconceputâ a lui Freud (A. Görres, p. 163).

forţei-instinct în activitatea spirituală, nu este „în nici un caz condiţionată Fiinţa spiritului (das Sein des Geistes), ci doar, într-un fel, alimentarea lui cu energie şi prin aceasta capacitatea lui de manifestare" (*Stellung des Menschen*, p. 56 şi urm.). „Energizarea celui la-origine-neputincios spirit în doar o grupă de «intenţii» curate, pure" – „numai aceasta merită de drept să fie numită «sublimare» a vieţii în spirit – şi nu un proces mistic, care trebuie să lase spiritul să izvorască din refularea instinctului" (*Stellung des Menschen*, p. 57 şi urm., 63).

Scheler formalizează noţiunea de «sublimare» pentru toate evenimentele lumii. Ea se petrece, după Scheler, „în fiecare proces fundamental, prin intermediul forţelor unei sfere inferioare a Fiinţei, puse în treptatul proces de devenire a lumii, în serviciul unei Fiinţe şi deveniri superior modelate" (*Stellung des Menschen*, p. 68). Scheler vede un asemenea proces, de exemplu, acolo unde „forţele care se manifestă între electroni" intră „în serviciul formării atomului"[1]. Sublimarea iese dincolo de lumea anorganică înseşi: „forţele active în interiorul lumii anorganice" pot să intre „în serviciul structurii vieţii" (*Stellung des Menschen*, p. 68). Aceasta are loc pe de o parte prin aceea că lumea anorganică „devine «coaptă pentru viaţă» (lebensreif): coaptă să poarte viaţă" (*Stellung des Menschen*, p. 66). Pe de altă parte, sunt capabile exclusiv forţele şi complexele de materie anorganică să înfăptuiască procesele vieţii (*Stellung des Menschen*, p. 66). Aceasta nu este de înţeles ca şi cum viaţa ar fi doar un grad deosebit de materie complexă. Procesele vieţii sunt mai degrabă structuri caracteristice faţă de întreaga materie. Viaţa

[1] *Stellung des Menschen*, p. 68. „Dar ce interese au electronii?" Ce-ar putea să-i determine a năzui spre treapta superioară a unităţii atomului, „care pentru ei nu este necesară?" Această întrebare adresată de S. Passweg (*Fenomenologie şi ontologie*, p. 140) lui Scheler, rămâne fără răspuns. Scheler accentuează permanent doar (faptul) „ca" (daß) şi (modul) „cum" (wie) procesele de sublimare în desfăşurarea evenimentelor lumii rămân nereflectate.

este „o articulată construcţie de funcţii şi forme, care doar se arată materiei anorganice şi mecanismului ei şi, prin ea, ia înfăţişare"[1]. De aceea înseamnă un „salt în viaţă" (Sprung ins Leben) – aşa cum F. Bassenge îl interpreta cândva pe Scheler – (F. Bassenge, p. 411), atunci când natura câştigă prin imperiul organicului faţă în faţă cu anorganicul o nouă dimensiune.

Lumea viului însuşi, odată existentă, este de asemenea în permanentă sublimare. Ea se construieşte în mereu noi, mai înalte şi perfecte plăsmuiri de forme (Formenbildungen). Această „îmbogăţire a vieţii" (das Reicherwerden des Lebens)[2] afectează nu numai evoluţia şi desfăşurarea tuturor indivizilor şi speciilor vegetale şi animale. Această viaţă se desfăşoară tot mai mult pe sine însăşi în alcătuirea lumii vii deasupra impulsului afectiv lipsit de conşiinţă, de sensibilitate şi de reprezentare, care se află deja la plante ca treaptă inferioară a psihicului, apoi deasupra instinctelor şi, în final, deasupra memoriei asociative şi a inteligenţei practice a animalelor (inclusiv a omului ca făptură vie), care se diferenţiază din acestea[3].

Lumea reală se apropie în acest proces de sublimare mereu mai mult de lumea ideală. Sau, privit invers, ideala, doar esenţiala lume câştigă continuu existenţă crescândă. În această egalare a lumii reale şi ideale se împlineşte devenirea lumii dintr-un haos către un cosmos. Concomitent se răstoarnă raportul originar de forţe în lumea reală: formele inferioare ale Fiinţei intră în serviciul celor superioare, se atinge din ce

---

[1] GW III, p. 88; vezi şi *Stellung des Menschen*, p. 43, 75, 82; GW VIII, p. 295, 335; GW III, p. 142 şi urm.; GW X, p. 34 *ş.a.*

[2] *Stellung des Menschen*, p. 31. Atotviaţa (Alleben) aspiră şi înclină să producă mereu „nou şi mai bun şi mai frumos ce-este-decât-«era»"(GW VII, p. 121)

[3] Această concepţie în trepte a lumii biopsihice este schiţată de Scheler în prelegerea *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (*Stellung des Menschen*, p. 11-37). După E. Rothacker, această schiţă face parte din „cele mai pătrunzătoare ... din ce a scris Scheler şi care, în bogăţia sa comprimată, nu este nici pe departe complet epuizată" (E. Rothacker, p. 7).

în ce mai mult identitatea celui mai înalt sens şi celei mai înalte valori cu cea mai înaltă putere şi forţă. „Mişcarea acestei furtuni copleşitoare care este lumea", îşi atinge tot mai mult obiectivele: egalarea în sine a „spiritului" cu „impulsul", a „ideii cu „realitatea" (*Stellung des Menschen*, p. 71). Abia atunci când acest scop este complet atins, va fi lumea ceea ce trebuie să devină: „trupul perfect al substanţei eterne" (*Stellung des Menschen*, p. 71).

Deoarece în procesul lumii (Weltprozeß) nu se impune atributul „impuls", ci atributul „spirit", rămâne în interpretarea scheleriană a lumii, cum trebuie spus cu K. Kremer, „un ghimpe" (K. Kremer, p. 58). „Nu este prin aceasta spiritul totuşi cel mai puternic?... Nu este totuşi recunoscută prin aceasta, tocmai faţă de cele spirituale, măcar una, probabil hotărâtoarea slăbiciune a categoriilor inferioare faţă de cele superioare?"[1].

Prin indicarea ţintei, că lumea „devine trupul perfect al lui Dumnezeu" (*Phil. Weltanschauung*, p. 124, nota 16), Scheler îşi exprimă mai întâi refuzul interpretării teiste despre Dumnezeu şi despre lume ca „vis-à-vis"-ul a două substanţe. În sens pozitiv însă, Scheler nu trebuie interpretat ca şi cum ar gândi raportul dintre temeiul lumii şi lume, precum cel dintre suflet (Seele) şi trup (Leib). Mai degrabă, Scheler pare să fi avut aici în vedere interpretarea sa despre persoană (Person) şi trup (Leib). Un trup perfect este după părerea lui Scheler acela care a devenit complet domeniu-de-dominaţie al persoanei- spirit şi astfel aceasta s-a „desprins din simplul destin al vieţii ... din cauzalitatea vieţii în ... direcţia valorilor spirituale"[2]. O lume care este conform spiritului şi se supune şi îi serveşte lui, care, empiric, devine din ce în ce mai mult ceea ce, conform ideii sale, este şi trebuie să

---

[1] K. Kremer, p. 58. Kremer îndreaptă protestul său împotriva lui Scheler şi N. Hartmann în aceeaşi măsură.

[2] GW X, p. 226. Pentru corp, ca domeniul cel mai nemijlocit de dominaţie al persoanei (GW VII, p. 86), vezi mai ales B. Lorscheid, *Das Leibphänomen*, p. 101-115.

fie, aceasta exprimă deci discuţia despre lume ca trupul perfect al lui Dumnezeu[1]. Chiar, şi desigur, înainte de toate măreţia şi superioritatea existenţei, care – conform lui Scheler – îi revine persoanei deasupra trupului ei (*Stellung des Menschen*, p. 38; GW X, p. 47. 67, 367), este cu siguranţă de luat în considerare la această interpretare. Prin aceasta se răspândeşte o mult prea rapidă interpretare panteistă a formulei despre lumea ca trup al lui Dumnezeu, aşa cum face Th. Haecker, de exemplu (Th. Haecker, B, p. 249). Modul în care omul stăpâneşte de dinăuntru, ca persoană liberă, trupul său şi cum îl face expresia Fiinţei-persoană (Personsein) a sa, constituie punctele de comparaţie intenţionate primar de Scheler. Atâta vreme cât în această comparaţie nu este exclusă (weggedacht ist) dependenţa pe care persoana noastră o are faţă de trupul ei, ea nu poate fi valabilă pentru temeiul lumii, în măsura în care acesta este gândit neîngrădit, absolut.

Procesul-de-sublimare al naturii (Sublimierungsvorgang der Natur) nu este la capătul tuturor posibilităţilor lui atunci când este făcut „saltul în viaţă" (Sprung ins Leben), şi nici chiar atunci când imanenta desfăşurare a vieţii s-ar fi împlinit în toate posibilele forme, specii şi genuri. După cum natura anorganică transcende spre natura organică, tot aşa şi drumul naturii vii este capabil de un pas dincolo de sine (über sich hinaus), capabil de „saltul în libertate" (Sprung in die Freiheit)[2]: înlesnirea şi împlinirea (Ermöglichung und Verwirklichung) omului ca făptură spirituală (Geistwesen).

---

[1] Trebuie făcută trimitere la altă paralelă de interpretare, chiar dacă nu trebuie dezvoltată aici ca aparţinând eticii lui Scheler. Referitor la relaţia dintre „comunitatea de viaţă" şi „persoana generală", Scheler spune: „Comunitatea de viaţă se comportă faţă de ea în principiu aşa cum se comportă corpul faţă de persoana individuală şi poate însemna într-adevăr corpul total al persoanei generale" (GW II, p. 546). În condiţiile în care relaţia celor două se realizează în mod ideal, persoana generală aparţine în mod suveran şi stă deasupra corpului ei total.

[2] Desigur, noi acordăm acestei expresii, prin întrebuinţarea ei în analogie cu „saltul în viaţă", un alt sens decât cel ce-i revine după

Omul este văzut de Scheler mai întâi ca organism, ca făptură vie (Lebewesen). Ca atare „*homo naturalis*" (GW III, p. 190-195) nu transcende dezvoltarea (Entwicklung) vieţii universale, ci este „o undă de viaţă lângă altele în marele imperiu al organicului" (GW III, p. 190), „este un animal, un drum lăturalnic pe care l-a apucat viaţa în încrengătura vertebratelor, iar aici în ordinul primatelor"[1]. „Omul sintetizează (faßt zusammen) toate treptele esenţei existenţei în general, îndeosebi a vieţii în sine." (*Stellung des Menschen*, p. 70). Ca tot ce este viu, el prinde rădăcini „ca făptură instinctuală şi făptură vie ... (Trieb- und Lebewesen) în divinul impuls al «naturii» în Dumnezeu" şi trăieşte această înrădăcinare, şi prin aceasta unitatea dată a tot ce este viu, „în marile mişcări ale simpatiei, ale iubirii şi ale tuturor formelor cosmice de-a-se-simţi-unul" (alle Formen der kosmischen Einsfühlung) (*Phil. Weltanschauung*, p. 14 şi urm.).

Măsurat la capacitatea vitală de evoluţie, omul ca făptură vie se prezintă „ca un *faux pas* în paşii pe care i-a parcurs viaţa pe pământ în evoluţia ei." (GW II, p. 299; GW III, p. 185) Căci „ceea ce reuşeşte animalul mult mai simplu, mai automat, prin călăuzirea instinctelor sale, a autodresării şi a exerciţiului, precum şi prin «inteligenţa practică» apărută deja la formele sale superioare, omul-maimuţă ...: conservarea speciei, realizarea valorilor specific biologice ale tuturor genurilor", omul realizează „numai pe căi ocolite, extrem de complicate"[2], prin intermediul instrumentelor artificiale şi prin

---

originea ei din istoria filosofiei de tip marxist şi cum este introdus şi de Scheler (*Idee des Friedens*, p. 55; GW VIII, p. 50, 173, 182; *Von kommenden Dingen*, p. 394; *1789 şi 1914*, p. 604). Cu toate acestea, şi Scheler însuşi, într-un manuscris postum pe care-l citează J. Pape, menţionează fenomenul devenirii-ca-persoană a omului în sensul de mai sus, ca „salt în libertate" (J. Pape, p. 75).

[1] GW III, p. 190 şi urm.; GW X, p. 227; Comp. schiţa lui Scheler despre „*homo faber*": *Phil. Weltanschauung*, p. 72-74.

[2] *Phil. Weltanschauung*, p. 26. Scheler se aşază aici în tradiţia lui Kant (*Phil. Weltanschauung*, p. 121, nota 9; GW II, p. 299) şi a lui Nieztsche (GW III, p. 185).

civilizaţie, ceea ce este „urmare a unei vieţi stagnânde, urmarea, deci, a unui deficit vital" (GW II, p. 301, 300-306; *Phil. Weltanschauung*, p. 77-84; GW V, p. 200).

Din această perspectivă, omul este „nu o oarecare fundătură, ca unele specii de plante şi animale ... el este fundătura vieţii în general" (die Sackgasse des Lebens überhaupt) (*Phil. Weltanschauung*, p. 79). În om, ca „sclav al scoarţei sale cerebrale", a „împietrit oarecum complet procesul vieţii", „natura" s-a „împotmolit şi s-a rătăcit cumva" şi nu poate (merge) „mai departe, cu metodele care au purtat întreaga evoluţie până la om" (*Phil. Weltanschauung*, p. 25 şi urm.).

Dacă valorile vitale sunt valori supreme şi dacă evoluţia vieţii se termină cu omul ca esenţă vitală, atunci trebuie spus despre sensul ei: „totul" este „o încercare cu mijloace improprii şi o acţiune, care, luate global, raportate numai la valorile vitale, nu au rentat" (GW V, p. 236). Numai atunci când în mersul evoluţiei universale iese la iveală (aufbricht) ceva nou în om, când descoperă în el „un imperiu de fiinţare şi valoare, care se întinde peste tot mediul vieţii şi care stă şi tronează peste tot ceea ce în mod vital este important şi neimportant" (*Phil. Weltanschauung*, p. 30) şi când acest nou „este rugăciunea vieţii dincolo de sine"[1], ar putea primi evoluţia vieţii un sens în principiu pozitiv.

Scheler ne dă la aceasta următorul răspuns. „Ceea ce face doar omul «om», nu este o nouă treaptă a vieţii, ... ci este un principiu opus întregii şi fiecărei vieţi în general, chiar vieţii în om: o nouă realitate a esenţei (Wesenstatsache), care în nici un caz nu poate fi dedusă ca atare din «evoluţia naturală a vieţii», ci, dacă revine cuiva, atunci – numai temeiului suprem al lucrurilor, a cărui mare manifestare este «viaţa». Deja grecii au întemeiat un asemenea principiu şi l-au numit «raţiune». Noi

[1] GW III, p. 186. „Astfel intenţia omului dincolo de sine şi de întreaga viaţă constituie tocmai esenţa lui. Tocmai aceasta este noţiunea esenţială propriu-zisă a «omului»: el este un lucru care se transcende pe sine, viaţa sa şi tot ce este viaţă" (GW II, p. 303).

preferăm utilizarea unui cuvânt mai cuprinzător pentru acest X ...: cuvântul «spirit»."[1]. „Omul, ca esenţă vitală, fără îndoială o fundătură a naturii, sfârşitul ei şi în acelaşi timp concentrarea ei maximă, este, ca posibilă «esenţă spirituală» – ca posibilă automanifestare a spiritului divin – ... şi altceva decât această fundătură. El este în acelaşi timp luminoasa şi admirabila ieşire din această fundătură" (*Phil. Weltanschauung*, p. 27).

Văzut din perspectiva vieţii, omul, ca esenţă spirituală este transcenderea întregii vieţi dincolo de sine (das Transzendieren alles Leben über sich hinaus); privit dinspre temeiul suprem, este „o «apariţie dumnezeiască» (Gotterscheinen) în fluviul vieţii". Omul este de privit ca un „intermezzo", o „graniţă", „o trecere curgătoare, dinamică între două cercuri ale Fiinţei (Seinskreisen): Dumnezeu şi lumea" (GW III, p. 186; GW X, p. 236).

Formularea „omul ar fi transcendarea întregii vieţi dincolo de sine" accentuează, pe de o parte, că Fiinţa spiritului nu izvorăşte în nici un fel din viaţă, nu este nicidecum o „floare a vieţii" (GW VII, p. 85), ci lui îi revin sens, esenţă şi legitate proprie, deci autonomie (*Stellung des Menschen*, p. 56-63). Pe de altă parte, spiritul este ceea ce a intenţionat de fapt evoluţia vieţii, este cel de la care primeşte în final sensul ei. Viaţa plănuieşte „spiritul" în sensul că, în mersul evoluţiei ei atinge un „punct" în care devine într-un fel matură spiritual (geistreif)[2], aceasta înseamnă, capabilă să hrănească, să transforme în realitate acel doar fiinţând (nur wesend) spirit (*Phil. Weltanschauung*, p. 31). Când, astfel, viaţa, iniţial oarbă spiritual (geistblind), intră în serviciul spiritului (*Phil. Weltanschauung*, p. 31), când, deci, forţele inferioare ale vieţii transformă în realitate Fiinţa superioară a spiritului, are loc un nou proces de sublimare. Devenirea spiritului în om (die Geistwerdung im Menschen) trebuie privită ca ultimul şi

---

[1] *Stellung des Menschen*, p. 37 şi urm. Scheler introduce răspunsul său cu un categoric: „Eu susţin".

[2] Expresia este alcătuită de noi în analogie cu „lebensreif".

cel mai înalt proces de sublimare al naturii cunoscut nouă (*Stellung des Menschen*, p. 68, 69 şi urm.).

Scheler voia, în scrierile sale teiste, înainte de 1922/1923, să fie înţeles faptul că omul, ca esenţă spirituală, este „o apariţie a lui Dumnezeu" în curentul vieţii. Apoi – în metafizica sa târzie şi postumă – omul este, ca posibilă esenţă spirituală, „automanifestarea posibilă (die mögliche Selbst-Manifestation) a spiritului divin" (*Phil. Weltanschauung*, p. 27). „Spiritualul (das Geistige) în om este, conform existenţei (Dasein) sale, nu substanţa absolută – cum crede mai vechea teorie substanţialistă a sufletului (substantialistische Seelenlehre) – ci autoconcentrarea (Selbstkonzentration) acelui unic spirit divin, ca unul din atributele lumii care ne sunt cognoscibile. Unitatea «persoanei» este numai unitatea unui centru de act concret, o unitate de construcţie funcţională, ordonată după legile de fundare a actelor ... Ea nu este o unitate substanţială, oricât ar fi ea raportată la temeiul lumii – şi deci nici «creatură»" (*Phil. Weltanschauung*, p. 126, nota 19, 14; *Stellung des Menschen*, p. 48). „La fel de primordial (gleichursprünglich) însă, omul îşi are originea şi ca făptură instinctuală (Triebwesen) şi făptură vie – în sens analog – în impulsul divin al «naturii» în Dumnezeu" (*Phil. Weltanschauung*, p. 14).

Dacă omul apare, văzut din perspectiva naturii, drept culminaţie a acesteia, drept microcosmos (*Stellung des Menschen*, p. 16, 70; *Phil. Weltanschauung*, p. 22; GW VII, p. 113), atunci el apare din perspectiva celui mai înalt temei ca încarnare a acestuia, ca microtheos[1]. Căci, în măsura în care noi sesizăm în spirit şi în viaţă făptura lui „Dumnezeu", regăsim această esenţă drept cea a omului ca făptură spirituală (Geistwesen) şi ca făptură vie (Lebewesen).

---

[1] *Phil. Weltanschauung*, p. 14. Expresia se întâlneşte la F. von Baader (K. Hemmerle, A, p. 52). Scheler însuşi îl pomeneşte odată pe Leibniz: „Şi pentru Leibniz omul este un mic Dumnezeu" (*Phil. Weltanschauung*, p. 64).

„Dumnezeu" este „doar esenţa (*essentia*) omului – însă tocmai în nesfârşită formă şi conţinut"[1]. Atâta vreme cât pentru Scheler temeiul lumii era spirit pur, poseda doar omul – ca persoană şi nu ca specie biologică – „alcătuirea după chipul lui" (Gebildetheit nach seinem Angesicht)[2]. Acum, omul ca întreg, ca făptură spirituală (Geistwesen) şi făptură vie (Lebewesen) este revelaţia naturală sau, cum spune Scheler, manifestarea de sine (Selbstmanifestation) a temeiului lumii. Dacă metafizica de tip clasic posedă legea de bază despre „cu atât mai mărea neasemănare" (je größeren Unähnlichkeit) în analogia Dumnezeu – om, atunci Scheler răstoarnă o asemenea lege prin „cea mai mare analogie" dintre temeiul lumii şi om[3].

Lumea subumană nu posedă o asemenea identitate de esenţă cu temeiul lumii. Ce-i drept, găsim în natură, în afară de „viaţă", şi „spiritul" la lucru: structura esenţială a naturii se înrădăcinează în spiritul infinit (*Phil. Weltanschauung*, p. 14; *Stellung des Menschen*, p. 51). Şi în măsura în care natura se apropie mereu mai mult de ţelul ei, acela de a deveni un trup (Leib) perfect al divinităţii, se petrece o „spiritualizare a

---

[1] *Phil. Weltanschauung*, p. 96. O paralelă la aceasta se întâlneşte la Schelling: „Dumnezeu are în sine aceleaşi două principii pe care şi noi le avem în noi" (Schelling, C, p. 433).

[2] GW X, p. 233, nota 2. Înainte de 1923, Scheler îşi situa antropologia filosofică sub următorul citat din Augustinus ca motto: *„... homo ... ad imaginem Dei creatus est. Nec tamen hoc secundum corpus, sed secundum intellectum mentis ..."* (GW III, p. 173).

[3] Acolo unde neasemănarea cu Dumnezeu este gândită ca fiind mai mare decât asemănarea, omul nu este nicicând un „mic Dumnezeu", „o miniatură a lui Dumnezeu" (H. Volk, p. 150, 180). În convertirea „marii neasemănări" într-o „mare analogie", Scheler îl urmează pe Schelling: „Dacă noi pretindem un Dumnezeu pe care să-l putem privi ca pe o făptură vie, personală, atunci trebuie să-l privim şi complet uman, trebuie să presupunem că viaţa lui are cea mai mare analogie cu viaţa umană, că el este pe lângă o viaţă eternă şi o devenire eternă, că, într-un cuvânt, el are totul comun cu omul, exceptând dependenţa" (Schelling, C, p. 432).

fenomenelor impulsului (Vergeistigung der Drangsale) care stau în spatele reprezentărilor lucrurilor" (*Stellung des Menschen*, p. 71). Totuşi în acest proces se manifestă spiritul infinit în mod obiectiv, nu însă el însuşi. În mod subiectiv se manifestă în natură doar impulsul care stă, metafizic, ca subiect la baza centrelor de forţă ale naturii anorganice şi a formelor naturii organice (*Phil. Weltanschauung*, p. 12, 26, 31). În această privinţă, natura posedă *essentia* comună numai cu temeiul lumii ca impuls, nu însă şi ca spirit. „Abia în om şi în sinele său" sunt „aceste două – cognoscibile nouă – atribute ale *Ens per se* raportate viu unul la altul" (*Stellung des Menschen*, p. 92). Abia omul este „reprezentarea finită, comună, cea mai pură şi supremă a ambelor atribute"[1].

Dacă dezvoltarea vieţii universale a găsit drumul spre „om", spre „făptura vitală capabilă spiritual", atunci această făptură trebuie să se dezvolte acum şi pe sine. Omul nu este „o Fiinţă în repaus, un fapt (Faktum), ci numai o posibilă direcţie a procesului şi concomitent, pentru omul ca făptură a naturii, o permanentă misiune, o ţintă etern luminândă" (*Phil. Weltanschauung*, p. 27). În timp ce evoluţia vieţii se desfăşoară automat şi este o desfăşurare de sine a unui „fatal" imperativ al devenirii (Werdemüssen) în cadrul prescriselor posibilităţi ale Fiinţei (Seinsmöglichkeiten) (G. Rösch, p. 91), înflorirea omului, în măsura în care el se ridică deasupra animalului, nu se petrece de la sine, ci numai în automodelare deliberată. „Omul este o făptură al cărei fel-de-a-fi (Seinsart) însuşi este încă hotărârea deschisă (offene Entscheidung) ce vrea ea să fie şi să devină" (*Phil. Weltanschauung*, p. 96).

Ţelul şi idealul, date în libertatea persoanei umane, îl reprezintă „atotomul, (der Allmensch) – ideea despre omul care conţine în sine realizate toate posibilităţile sale esenţiale"

---

[1] *Phil. Weltanschauung*, p. 14. „Acesta este triumful devenirii omului, că ele (cele două principii eterne) s-au întâlnit în om, ştiind unul de altul pentru prima oară în conştiinţa umană" (*Wann sagt man „voilà un homme"?*).

(*Phil. Weltanschauung*, p. 96; comp. *Stellung des Menschen*, p. 55 şi urm.). Atât „spiritul" cât şi „viaţa" în om nu sunt în sine „Fiinţă gata" (fertiges Sein). Spiritul infinit creşte şi se dezvoltă în sine însuşi în şi cu punerea în acţiune a cunoaşterii sale în istoria cunoaşterii. El nu este o „zestre primordială «constantă»" (GW VIII, p. 232), care – cu excepţia esenţei celei mai formale a spiritului – ar fi mereu şi pretutindeni întotdeauna una şi aceeaşi. Mult mai mult, el dobândeşte formă şi spirit doar în măsura în care funcţionalizează şi categorializează propriile experienţe ale valorii şi ale esenţei (seine Wert- und Wesenserfahrungen)[1]. Chiar şi „impulsul" în om, viaţa instinctuală, creşte în sine însuşi prin experienţe de reuşită şi eşec (GW VIII, p. 361). În fine, „spirit" şi „impuls" cresc în om şi în reciproca lor întrepătrundere în devenire (gegenseitige Durchdringung). Spiritul uman primordial neputincios află o împuternicire crescândă prin forţele vieţii în om. Dacă iniţial spiritul stă în „serviciul vieţii", el se eliberează, pe măsura dobândirii de putere (Kraftgewinnung), „către un spirit în al cărui serviciu intră acum «viaţa», atât în sens obiectiv, cât şi în sens subiectiv-psihic" (*Phil. Weltanschauung*, p. 31). Orientarea esenţială a evoluţiei spiritului „merge în direcţia constrângerii maxime prin (de către) necesităţile vieţii către vital deliberată dăruire conţinutului pur al lucrurilor, valorilor, persoanelor" (GW X, p. 48; comp. GW VIII, p. 41). Impulsul demonic primordial din om nu se stinge prin aceasta, ci îşi află, prin această luare în serviciu, spiritualizarea sa, pe care o iubeşte „– erotic – într-un mod pătimaş, impulsiv", „fără ... a o atinge vreodată" (*Wann sagt man «Voilà un homme»?*). Pe scurt: «Allmensch» este omul „celei mai mari tensiuni între spirit şi instinct, idee şi senzorialitate şi, în acelaşi timp, contopirea armonioasă a ambelor într-o formă de existenţă (Daseinsform) şi de acţiune

[1] GW VIII, p. 9, 25, 145, 171, 213 şi urm., 361; *Stellung des Menschen*, p. 53; *Phil. Weltanschauung*, p. 35 şi urm.; GW V, p. 195-210 ş.a.

totodată" (*Phil. Weltanschauung*, p. 104). „Nu ascetul palid, ucenicii lui Buddha sau Hristos, nu eroul simplu (bloß); nu omul simplei abundenţe erotice, doar dionisiacul om al sufletului – cine suportă cel mai bine această tensiune maximă fără a muri, acela este urmaşul lui Dumnezeu (cel mai aproape de Dumnezeu) (der Gott Nächste), cel mai bun slujitor al temeiului etern"[1].

Devenirea atotomului (Allmensch) se împlineşte atât în istoria unui individ cât şi în istoria omenirii. Chiar şi devenirea omenirii este determinată de încordarea dintre „spirit" şi „impuls", dintre „factorii ideali" (Idealfaktoren) şi „factorii reali" (Realfaktoren), după cum numeşte cu plăcere Scheler legile motrice ale istoriei (GW VIII, p. 39-51; *Idee des Friedens*, p.8-10). De asemenea şi această devenire are ca scop întrepătrunderea (Durchdringung) crescândă dintre „idee" şi „putere", dintre „factorii ideali" şi „factorii reali". O prezentare a metafizicii istoriei a lui Scheler ne-ar îndepărta totuşi prea mult de tema noastră despre ideea de Dumnezeu [2].

Concret, direcţia faptului-de-a-deveni un «Allmensch» se deschide cu dezvoltarea (Ausgestaltung) omului ca microcosmos. „Lumea s-a înălţat *realiter* la om, omul are obligaţia morală să se înalţe *idealiter* la lume" (*Phil. Weltanschauung*, p. 22). Prin „ştiinţa de dominaţie sau ştiinţa productivităţii" (Herrschafts- oder Leistungswissen) – cunoaştere proprie ştiinţelor pozitive – învăţăm să schimbăm practic lumea pentru scopurile vieţii. Prin „ştiinţa de formare" (Bildungswissen) – cunoaştere proprie filosofiei – „lărgim şi dezvoltăm Fiinţa şi esenţa (Sosein) persoanei spirituale din noi către un microcosmos ..., prin faptul că noi căutăm să participăm la totalitatea lumii, cel puţin conform trăsăturilor

---

[1] *Wann sagt man „voilà un homme"?* „Ascetul livid" este omul „suprasublimării" (*Stellung des Menschen*, p. 86) care trebuie să se vindece prin „re-sublimare" (*Phil. Weltanschauung*, p. 93, 95, 101 şi urm.; *Scheler-Peters*, p. XIII).

[2] A se vedea G. Rosch; I. Pape; K. Lenk, A.

ei esenţiale de structură, în maniera individualităţii noastre unice" (GW VIII, p. 205 = *Phil. Weltanschauung*, p. 42; GW VIII, p. 203-211 = *Phil. Weltanschauung*, p. 40-48; GW VIII, p. 60-69; *Phil. Weltanschauung*, p. 7-15). În acelaşi timp şi în acelaşi proces, care poate fi numit „umanizare" sau „devenirea-ca-om" (Menschwerdung) (*Phil. Weltanschauung*, p. 27), se petrece şi „încercarea neîntreruptei «auto*divinizări*» (Selbst*deificatio*) – privită din perspectiva a ceea ce este şi fiinţează (west) impunător de respect deasupra omului şi a tuturor lucrurilor finite" (*Phil. Weltanschauung*, p. 23). Omul este desigur „o orientare a mişcării universului însuşi, chiar a temeiului său" (*Phil. Weltanschauung*, p. 96).

Identificându-se deci omul cu propria-i determinare a devenirii, el se identifică în felul acesta cu direcţia de act a divinităţii înseşi (*Stellung des Menschen*, p. 93). Această identificare este mai mult decât doar o imitare, ea este „co-realizarea, co-îndeplinirea actului etern – atât a activităţii spirituale creatoare de idei, cât şi a forţei impulsului (Drangwucht) său, care se face simţită în viaţa noastră instinctuală" (*Phil. Weltanschauung*, p. 14). Această co-realizare, co-îndeplinire (Mitvollzug) este posibilă şi reală, întrucât chiar „spiritul " şi „impulsul" fiinţării primordiale (Urseiende) înseşi sunt acelea care devin manifeste în „spirit" şi în „viaţă". „Omul – o scurtă sărbătoare în imensul interval de timp al evoluţiei universale a vieţii – înseamnă deci ceva pentru determinarea devenirii divinităţii înseşi. Istoria sa (a omului) este împletită în devenirea divinităţii înseşi. Căci, faptul că omul este un animal-om (Menschentier) în devenire prin autoformare (Selbstbildung) spre omul în relaţie cu spiritul lui Dumnezeu (gottgeistbezogen) şi că el, într-o istorie a «lumii» ar deveni din ce în ce mai mult ceea ce, conform esenţei sale, este embrionar ..., că din energia activităţii tuturor instinctelor sale (foame, putere, libido) şi al sângelui său ar hrăni doar, originar neputinciosul, din naştere lipsit de intensiv gradată activitate, doar «fiinţându]» (wesend) spirit; că această idee spirituală a sa ar înfăptui-o şi ar întrupa-o până în vârful

degetelor şi în zâmbetul gurii – aceasta nu este un mijloc simplu spre performanţe, un aşa-numit «progres cultural», şi nici un produs secundar al istoriei. Acesta este mai degrabă sensul pământului, chiar al lumii înseşi. Aceasta este o chestiune doar de dragul ei înseşi şi de dragul divinităţii ..., în împlinirea lui Dumnezeu prin intermediul omului sfârşeşte orice activitate istorică" (*Phil. Weltanschauung*, p. 31 şi urm.; GW II, p. 16).

Am văzut că, după Scheler, centrele-de-forţă, centrele-vitale şi centrele-personale, la care avem a raporta metaştiinţific toate limitatele apariţii date nouă, ca manifestări ale acestora, nu sunt realităţi substanţiale, atunci când sunt raportate la temeiul primordial. Mai degrabă, acesta însuşi stă la temelia acestor centre, ca subiect care le poartă în mod dinamic şi le formează din nou în fiecare moment. Astfel temeiul primordial este simultan şi centrul metafizic, suprema Fiinţă-temei (Grund-Sein) a lucrurilor şi non-lucrurilor înseşi, şi aşa acestea sunt doar într-o oarecare măsură apariţia şi limita Fiinţei sale celei mai intime. De aici se împlineşte, în şi prin procesul lumii şi în şi prin istoria omului, procesul teogenetic însuşi. Faptul-de-a-se-clădi-în-înălţime (Sichemporbilden) al lumii reale către trupul perfect al divinităţii, precum şi faptul- de-a-deveni al omului într-un microtheos sunt manifestarea temporală plastică a acelui proces de devenire în care „divinitatea transformă esenţa ei în realitate şi dezvăluie devenirea ei atemporală" (*Phil. Weltanschauung*, p. 30).

La Scheler întâlnim repetat trei afirmaţii fundamentale despre acest proces al lumii (Weltprozeß): în direcţia şi scopul procesului lumii şi în istoria omului se manifestă „o Fiinţă originar fiinţându" (ein urseiendes Sein), care „îşi dă seama de sine pe trepte mereu mai înalte şi în dimensiuni mereu noi" (*Stellung des Menschen*, p. 43), cresc spiritul şi impulsul, cele două atribute ale Fiinţei „în sine însăşi" (*Stellung des Menschen*, p. 92) şi se transformă în realitate cel „din temeiul originar devenindul «Dumnezeu», ca întrepătrunderea crescândă a spiritului şi impulsului" (*Stellung des Menschen*, p. 91). Această autocuprindere (Sichselbsterfassen), creştere – sau învăţare, cum zice şi Scheler – şi autoînfăptuirea (Selbstverwirklichung)

temeiului lumii prin manifestările sale în devenirea lumii şi a istoriei omului vor fi tratate mai îndeaproape.

În ierarhia în care apare întreaga fiinţare în relaţie cu faptul-de-a-fi-conştient-de-sine (Innesein) şi cu faptul-de-a-fi-sine-însuşi (Selbstsein), se manifestă cum o Fiinţă iniţial fiinţându-şi dă seama din ce în ce mai mult de propriul sine. „Formaţiile anorganice nu au de fapt o conştiinţă şi o Fiinţă-de-sine (Inne- und Selbstbewustsein); nu au un centru care le aparţine ontic, prin urmare nici mediu (kein Medium), nici lume înconjurătoare (keine Umwelt) ... O făptură vie (Lebewesen), dimpotrivă, este permanent un centru ontic şi alcătuieşte permanent unitatea «sa» spaţio-temporală (raumzeitlich) şi individualitate ... Căci impulsului afectiv al plantei îi este propriu un centru şi un mediu, în care, relativ închisă în creşterea sa, făptura vegetală este introdusă fără informare-înapoi- la-centrul-ei a diferitelor ei stări; planta posedă însă în general un «Innesein», şi, prin aceasta, însufleţire. La animal (Tier) sunt prezente sensibilitatea şi conştiinţa, şi, prin aceasta, un-centru-de-întoarcere a informaţiilor despre stările schimbătoare ale organismului precum şi capacitatea de modificare a centrului său prin aceste re-informaţii: îşi este dat deja într-un al doilea rând. Omul însă, graţie spiritului său, mai există şi în al treilea rând: în conştiinţa de sine (Selbstbewußtsein) şi în obiectualizarea proceselor sale psihice şi a aparatului său senzorialo-motric" (*Stellung des Menschen*, p. 42 şi urm.).

La acest citat, care sintetizează în rezumat expunerile precedente cu prelegerea *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Scheler anexează întrebarea: „Nu este oare aceasta ca şi cum ar exista o scară pe care o Fiinţă primordială (urseiendes Sein), în procesul de structurare a lumii, se apleacă mereu asupra sieşi înseşi, pentru a-şi da seama pe mereu mai înalte trepte şi în mereu noi dimensiuni de sine însăşi – pentru ca în final să se aibă pe sine însăşi întreagă şi să se cuprindă în om?" (*Stellung des Menschen*, p. 43). Această întrebare este una retorică. Pentru că în aceeaşi

prelegere Scheler se pronunţă împotriva teismului cu convingerea că temeiul lumii „se cuprinde nemijlocit în omul însuşi" (sich im Menschen selbst unmittelbar erfaßt) (*Stellung des Menschen*, p. 91). Scheler poate să spună şi că Fiinţa primordială se include şi se recunoaşte pe sine nu numai în noi, ci şi prin noi (*Phil. Weltanschauung*, p. 15).

10. Neconştiinţă-conştiinţă. Proiect de antropologie. Divinul şi umanul

„Locul" (*Phil. Weltanschauung*, p. 15) unde se întâmplă faptul-de-a-deveni-conştient-de-sine (Sichselbstbewußtwerden) al temeiului lumii (Weltgrund), este acel „act, în care omul se priveşte întemeiat în el" (*Stellung des Menschen*, p. 91). Acest act se constituie împreună cu acela în care omul îşi dobândeşte conştiinţa de sine şi conştiinţa lumii (Weltbewußtsein). În momentul în care el se înalţă spre conştiinţa sa de sine şi cu aceasta se scoate în evidenţă pe sine faţă de lume şi, implicit, din ea, trebuie „să ancoreze şi centrul său cumva în afară şi dincolo de lume". „El nu se mai" poate „cuprinde (erfassen) ca simplă «parte» sau simplă «verigă» a lumii, deasupra căreia s-a aşezat atât de semeţ" (*Stellung des Menschen*, p. 89). Iar centrul său nu poate „deci să posede nici un anume undeva şi cândva: el poate să existe numai în însuşi temeiul suprem al Fiinţei" (*Stellung des Menschen*, p. 47). Dacă în felul acesta umana „conştiinţă universală, conştiinţă de sine şi conştiinţă de Dumnezeu ..." formează „o unitate de structură care nu se poate rupe" (*Stellung des Menschen*, p. 89) şi dacă acest caz este o lege a esenţei, atunci trebuie să fie valabilă şi pentru conştiinţa divină. Această concluzie, neexprimată de Scheler însuşi, se ascunde în spatele afirmaţiei sale: „temeiul suprem al lucrurilor ... se «cunoaşte» pe sine şi lumea, în noi şi prin noi" (GW VIII, p. 205 şi urm. = *Phil. Weltanschauung*, p. 42).

Scheler nu argumentează în scrierile sale târzii şi postume, că temeiul lumii trebuie, într-adevăr, întâi să ajungă

de la neconştiinţă (Unbewußtheit) la conştiinţă (Bewußtheit) şi în final la conştiinţa de sine (Selbstbewußtheit). Această teză transferă asupra temeiului lumii ceea ce zice Scheler despre conştiinţa umană şi conştiinţa de sine: conştiinţa nu este o realitate, un fapt primordial (Urtatsache). Originea conştiinţei este mai degrabă de înţeles dintr-o pre-conştientă stare-de-a-fi a conţinuturilor de cunoştinţe (vorbewußter Seinszustand der Wissensinhalte). Fenomenul conştiinţei este o consecinţă, un fenomen secundar şi anume conştiinţa ia naştere întotdeauna abia când actul de reflectare, maturizându-se într-o „suferinţă" (Leiden), se prezintă eului, *„actus reflexivus"* (*Idealismus-Realismus*, p. 260 şi urm., 291; GW VIII, p. 370; *Stellung des Menschen*, p. 15). Pe temeiul extinderii transcendente a esenţialităţilor, această succesiune de idei nu poate să păstreze poziţia nici în faţa Fiinţei supreme, a temeiului lumii. Conştiinţa nu este nici în temeiul lumii o „realitate originară", ci trebuie să fie o „consecinţă, un fenomen secundar" şi anume, urmare a unui „chin", a chinului „spiritului" la manifestările impulsului în temeiul lumii. Deoarece acest chin se manifestă în procesul universal (Weltprozeß) şi în istoria omului, acestea sunt şi „locul" în care şi prin care temeiul lumii se ridică din ne-conştiinţă la conştiinţa sinelui său.

Această „idee veche a lui Spinoza, Hegel şi a multor altora", că fiinţarea primordială se convinge în om de propriul sine[1], trebuie înţeleasă istoric-dinamic: pe de o parte, temeiul lumii

[1] *Stellung des Menschen*, p. 91. Alături de mulţi alţii, Scheler îl numără pe E. von Hartmann (*Phil. Weltanschauung*, p. 42, 60); pentru Hegel, vezi mai departe *Stellung des Menschen*, p. 63 şi urm.; *Phil. Weltanschauung*, p. 70. Scheler nu face trimitere la Schelling, deşi acesta se potriveşte şi în această linie tradiţională: „Întreaga existenţă vie începe de la lipsa de conştiinţă ... La fel începe şi viaţa divină" (Schelling, C, p. 432.). Este de neînţeles cum poate gândi R. J. Haskamp că Scheler n-ar susţine în perioada târzie că Dumnezeu ajunge în om la sine însuşi şi se pricepe pe sine (R. J. Haskamp, p. 195).

ajunge în şi prin lume, ca istorie în trepte, la mereu noi dimensiuni ale faptului-de-a-fi-conştient-de-sine (Innesein), pentru ca în final în şi prin spiritul uman să se aibă întreg pe sine şi să se cuprindă; pe de altă parte, istoria spiritului uman este încă o dată „istoria faptului-de-a-deveni-conştient-de-sine a eternei divinităţi şi a eternei ei categoriale lumi ideatice în om" (*Phil. Weltanschauung*, p. 70, unde Scheler zice aceasta despre Hegel). Scheler intenţiona să dea argumentarea şi desfăşurarea acestei teze într-o antropologie filosofică de amploare, o operă care se prezintă numai în aluzii, fragmente postume (GW XII) şi într-o schiţă: *Mensch und Geschichte* (*Phil. Weltanschauung*, p. 62-68) şi *Die Stellung des Menschen im Kosmos*.

Faptul-de-a-şi-da-seama-de-sine (Selbstbewußtwerden) al divinităţii poate fi văzut şi ca moment sau aspect al atemporalei maturizări a atributelor spirit şi impuls şi întrepătrunderii reciproce, în devenire, a acestora în temeiul lumii. „Spirit şi impuls, ambele atribute ale Fiinţei, ... nu sunt, făcând abstracţie de întrepătrunderea reciprocă mai întâi devenindă – ca ţel – ... nici ele în sine terminate: ele cresc în sine însele tocmai în ... manifestările lor în istoria spiritului uman şi a evoluţiei vieţii universului"[1]. Presupunerea (Die Annahme) creşterii „spiritului" şi „impulsului" în sine însele afirmă faptul că bogăţia lor în structuri apriorice şi legi de funcţionare nu este absolut constantă, ci este dobândită abia într-un proces de devenire. În manifestările „spiritului" şi „impulsului" în devenirea lumii şi a umanităţii se întâmplă mai mult decât doar o aplicare a formelor categoriale „etern constante"; mai întâi (se petrece) o dobândire şi o permanentă creştere a acestora. Şi aici Scheler gândeşte devenirea „spiritului" şi „impulsului" în temeiul lumii în asemănare esenţială sau identitate cu „spiritul" şi „impulsul" în om. El transferă ceea ce a găsit îndeosebi la spiritul uman

[1] *Stellung des Menschen*, p. 92. „Pe cât de puţin este spiritul supraindividual ... însă, unul terminat, pe atât de puţin este şi atotviaţa (Alleben)" (GW VIII, p. 361).

drept lege de funcţionalizare a pătrunderii esenţei în forme de intuiţie şi de gândire[1] asupra temeiului lumii înseşi[2].

Acel spirit unic divin, care participă la om în act-centre diferit individualizate, dobândeşte structura sa şi conţinutul său în măsura în care „învaţă" ca *„Deus in homine et per hominem"* (GW VIII, p. 360). Deoarece spiritul divin însuşi este acela care „este activ în om" (*Phil. Weltanschauung*, p. 14), acesta (omul) creşte şi prin el (spiritul divin) şi anume întrucât el (spiritul divin) este capabil de a „funcţionaliza" iniţial „amorful" (GW VIII, p. 26) spirit uman, „înţelegerea sa a esenţei şi îl învaţă să sintetizeze, atât de diferit subiectivele structuri spirituale întipărite prin intermediul istoriei spiritului în noi şi prin noi" (GW VIII, p. 360).

Ca şi structura spiritului divin însuşi, tot aşa structura esenţelor lumii obiective înrădăcinate în aceasta nu există ca terminată. Scheler refuză *„ideae ante res"*, afirmaţia despre forme şi structuri gândite „încă înainte de Fiinţa reală a lumii" în spiritul divin, „conform" cărora devine lumea şi care, în procesul universal al lumii, sunt imuabile. „Ideile nu sunt «înainte», nici «în», nici «după» lucruri, ci «cu» ele şi sunt create numai în actul continuu de realizare a lumii (*creatio continua*) în spiritul divin" (*Stellung des Menschen*, p. 49). „Diferenţierea ideilor din logos (ca parte componentă a primului atribut al temeiului lumii, al «spiritului» de natură divină)" se petrece „abia sub acţionarea orientată a impulsului creaţiei, iniţial orb spiritual (ca al doilea atribut al său), la fel de primordial cu acţiunea acestuia de instituire a existenţei" (*Phil. Weltanschauung*, p. 128, nota 26). „Lumea ideilor" „în Dumnezeu" este deci întâi o „urmare a devenirii-de-

---

[1] GW VIII, p. 9, 25, 145, 171, 213 şi urm., 361; *Stellung des Menschen*, p. 53; *Phil. Weltanschauung*, p. 35 şi urm.; GW V, p. 195-210 *ş.a.*

[2] Înainte de 1922, Scheler a contestat mereu o organizare raţională constantă numai pentru spiritul uman, nu însă pentru spiritul divin (GW V, p. 199).

ordinul-ideii (ideale Werdefolge) în procesul lumii şi cu el însuşi"[1].

Impulsul care stă la baza întregii naturi moarte şi a celei vii, şi chiar a omului ca făptură a naturii şi ca făptură vie, creşte în sine în manifestările sale în măsura în care el „«învaţă» oarecum în decursul producţiilor sale diverse" (GW VIII, p. 268 şi urm.). În confruntarea cu factorii de forţă ai lumii organice şi în organisme ale căror structuri sunt formate în timp de către impulsul ca «Alleben», el adună „experienţe ale succesului şi insuccesului" (GW VIII, p. 269, 361). El este în stare, printr-o permanent nouă valorificare a acestor experienţe, devenind şi maturizându-se, să se autofuncţionalizeze (GW VIII, p. 361). Impulsul nu posedă deci legi de funcţionare primordial constante, ci mai întâi de toate, încearcă în joacă (spielerisch probierend) legi de funcţionare în devenire. Dacă „funcţio-nalizarea" spiritului uman este exemplu pentru maturizarea spiritului în temeiul lumii, atunci Scheler pare să privească maturizarea impulsului în temeiul lumii, în mod evident, în analogie cu mişcările jocului şi mişcările de încercare ale animalelor şi experienţele lor reuşite şi nereuşite[2].

---

[1] *Phil. Weltanschauung*, p. 15. Cu teoria *„idea cum re"* se petrece în teoria cunoaşterii a lui Scheler o schimbare ale cărei consecinţe se pare că nici el însuşi nu le-a văzut. Căci sau se realizează cunoaşterea esenţialului în „a lăsa mână liberă lucrului însuşi" („Geist ist ... Sachlichkeit"; *Stellung des Menschen*, p. 39; *Phil. Weltanschauung*, p. 30 *ş.a.*) şi atunci „imperiul ontic al ideii şi al ordinii valorii, care întreţesse această «întâmplătoare» realitate a lumii, trebuie să fie un imperiu *„ante rem"*. Sau ea este „un veritabil fapt de a scoate la iveală, o co-creaţie a ... esenţelor atribuite ... eternei raţiuni cosmice, puterii divine de creaţie, eternului *logos"*, (*Stellung des Menschen*, p. 49), şi atunci Scheler nu mai poate stărui neclintit în teoria sa despre „contemplarea esenţei (Wesenschau)" şi pierde, cu acceptarea ideii *„cum re"*, fundamentul său împotriva relativismului filosofic (GW VIII, p. 26). Totuşi Scheler a introdus teoria *„idea cum re"* în a sa teorie a cunoaşterii mai timpurie, evident doar ca un „corp străin", fără să o adapteze.

[2] A se vedea *Stellung des Menschen*, p. 19, 25; *Phil. Weltanschauung*, p. 28 şi urm., 123, nota 12 şi altele. Scheler se sprijină aici pe studiile de etologie ale lui H. S. Jennings.

Spiritul şi impulsul, după cum ne amintim, nu sunt absolute ci relative unul faţă de altul. Ele există în temeiul lumii, care, ca substanţă, este mai presus de ambele contradicţii, ca o dualitate a (aufeinander verwiesener und angewiesener) ultimelor principii ale Fiinţei. Direcţia evoluţiei universale arată că spiritul şi impulsul în manifestarea lor nu cresc numai în sine înseşi, ci şi într-o „întrepătrundere reciprocă în devenire" (*Stellung des Menschen*, p. 92). „Contradicţia primordială" şi „tensiunea originară" dintre spirit şi impuls se deplasează spre o „căsătorie" (*Scheler-Lützeler*, p. III), spre o „contopire armonică a ambelor într-o formă de existenţă şi o acţiune în aceeaşi măsură" (*Phil. Weltanschauung*, p. 104; acolo despre „Allmensch" exprimat). „Această întrepătrundere este în aceeaşi măsură spiritualizare crescândă a impulsului creator, iniţial orb faţă de idei şi valori supreme şi, privit numai din cealaltă parte, dobândire crescândă de putere şi de forţă a spiritului infinit, iniţial neputincios, proiectând doar idei" (*Phil. Weltanschauung*, p. 12). „Transformarea în realitate (realizarea) a spiritului" (Realisierung des Geistes) şi „transformarea în idee (ideizarea) a impulsului" (Ideierung des Dranges) în temeiul lumii sunt „un proces metafizic identic, care o dată porneşte de la «spirit» şi «esenţă» (Geist und Wesen), a doua oară de la «impuls» şi «existenţă» (Drang und Dasein)" (*Phil. Weltanschauung*, p. 124, nota 16).

Acest proces de „eliberare (Erlösung)" a temeiului lumii de sub tensiunea şi antagonismul primordial se desfăşoară în şi prin lumea ca istorie, care ţâşneşte din jocul combinat dintre impuls şi spirit al substanţei eterne în sensul unei creaţii continue (*Phil. Weltanschauung*, p. 109; *Stellung des Menschen*, p. 92). „O întrepătrundere crescândă a acestor două atribute ale activităţii Fiinţei supreme formează ... sensul acelei istorii a timpului, pe care noi o numim «lume» (*Phil. Weltanschauung*, p. 12). „Realizarea simultană a «păcii lui Dumnezeu» (Gottesfrieden) şi a păcii lumii ţine ... de scopurile identic gândite (gemeinte) ale procesului teogenetic şi ale procesului lumii" (*Idee des Friedens*, p. 22).

Procesul este grăbit în proporţiile în care, în evoluţia naturii, forţele unei sfere inferioare a Fiinţei sunt puse în

slujba unei Fiinţe şi a unei deveniri superior alcătuite, după cum permanent noua autoformare a fiecărui om se ridică spre idealul atotomului (Allmensch) şi, în sfârşit, în măsura în care în istoria umană „idei şi valori tradiţionale dobândesc prin aceasta o anume «putere», încât ele se împletesc în mod sporit cu interese şi pasiuni şi cu tot ce, ca instituţiuni, se bazează pe ele" (*Phil. Weltanschauung*, p. 12; comp. *Stellung des Menschen*, p. 68 şi urm.; *Idee des Friedens*, p. 10, 25-27). După cum acest proces-devenire de împuternicire a spiritului (Ermächtigung des Geistes) şi de spiritualizare a impulsului (Vergeistigung des Dranges) avansează în istoria lumii şi în istoria omului, el se apropie nu numai de „ţelul şi sfârşitul Fiinţei finite şi evenimentului finit" (*Stellung des Menschen*, p. 71), ci stimulează şi chiar a stimulat deja simultan „devenirea divinităţii într-un «Dumnezeu»" (*Stellung des Menschen*, p. 93). Sau, cum acest proces-devenire este o manifestare plastică şi temporală a procesului teogenetic atemporal, Scheler poate spune acelaşi lucru şi astfel: „Fiinţa-prin-sine" se realizează în acest proces „spre o Fiinţă ce" devine „demnă" „de a se numi existenţă dumnezeiască" (göttliches Dasein) (*Stellung des Menschen*, p. 70).

Divinul devine interesant în evoluţia universală, pentru că se aseamănă atât de mult cu omenescul. Şi în divin există o prăpastie, în afară de „spirit", desigur, şi „viaţa" şi depăşirea plină de suferinţă a tensiunii amândurora într-un destin-devenire. Iar umanul este interesant, pentru că el este aşa de mult divinul care se înfăţişează în el. Omul însuşi este o parte reală a procesului transcendent şi acţiunea sa finită şi destinul lui capătă aici un caracter absolut. Această cugetare a lui Scheler îşi are originea în întrebarea, dacă frământarea nonabsolutului este oglindirea zbuciumată a unui absolut neliniştit, dacă dinamizarea conştiinţei lumii (Weltverständnis) şi a conştiinţei de sine (Selbstverständnis) este şi ca atare a conştiinţei divine. Zbuciumul nonabsolutului – teoria unei lumi aflată permanent în mişcare evolutivă, care dă la iveală, acolo unde este lume a omului, întâmplarea istoriei – nu este controversat ca fenomen general în gândirea contemporană.

Aceasta nu se aplică expresiei concrete pe care ea a găsit-o la Scheler. Ea nu trebuie supusă în această lucrare criticii individuale. Acum este de cercetat dacă totuşi zbuciumul absolutului – aşa cum îl gândeşte Scheler – poate fi justificat.

Gândirea lui Scheler este o gândire în mişcare. Rigiditatea noţională este căutată zadarnic la el. El are, mult mai mult, „fiecare secundă de luptat cu fenomenul, că viziunea inundă limitele înţelegerii lui şi că presimţirea lui îi dezvăluie întâmplări şi relaţii asupra cărora încă nu-şi poate forma o «idee»" (GW III, p. 30, comp. 325). De aceea, a-l „ţintui" într-o oarecare formulare, ar însemna, din capul locului, a-l înţelege greşit. Important este doar ceea ce este de înţeles din noţiune, nu noţiunea în sine. Şi totuşi, nu rareori, Scheler complică această înţelegere. Astfel, pentru propriile reflecţii apelează din când în când la termeni din tradiţia filosofică, termeni care acolo au un alt conţinut decât la el. Cu exemplul termenului *„ens a se"* se va analiza aceasta separat. Bineînţeles că modificarea termenilor tradiţionali nu reprezintă ceva reprobabil. Dacă aceasta însă nu este marcată, ca în cazul numit, se îngreunează înţelegerea celor intenţionate. Neclaritatea multor noţiuni ale lui Scheler este, cu siguranţă, expresie a ştiinţei sale despre caracterul temporar şi de aici necesitatea unei permanente corectări a tuturor noţiunilor, având în vedere supraplinul (Überfülle) a ceea-ce-este-de-înţeles în momentul respectiv. Pe de altă parte, izbeşte la el şi o inconfundabilă lipsă de grijă în întrebuinţarea lor (a noţiunilor). Atunci când noţiunile sunt „numai un mijloc, oarecum insuficient, de fixare şi deschidere a gândurilor" [1], de ce trebuie consumată pentru ele atâta atenţie[2]?

---

[1] *Metaphysik und Kunst*, p. 112 (despre folosirea limbii în filosofie în general); vezi GW X, p. 392 şi urm., 412 şi urm., 465 şi urm.; pentru aceasta stă altă interpretare pozitivă a lui Scheler despre performanţa limbii, respectiv a cuvântului în contrast: GW III, p. 177-183; GW VII, p. 246 şi urm.

[2] „Dacă ... în ce priveşte ideile şi limba, prezentarea metafizicii este «armonioasă», atunci aceasta este o prezentare de ordin secundar" (*Metaphysik und Kunst*, p. 114).

Chiar şi sistemul metafizic, ca întreg, este în mişcare. „Filosofia" – conform lui Scheler – „trebuie să fie sistematică – dar trebuie să dea un «sistem», care nu se întemeiază pe deducţia din câteva axiome simple, ci dobândeşte permanent hrana şi conţinutul său din analiza pătrunzătoare a diverselor domenii ale existenţei şi ale vieţii spirituale: un sistem care, permanent deschis, creşte în viaţă şi prin noua prelucrare abstractă a vieţii" (GW V, p. 9; comp. GW I, p. 82 şi urm.; GW III, p. 7; GW VIII, p. 85 şi urm.). În acest sens, metafizica fiinţei unice şi absolute (Metaphysik des einen und absoluten Seins) a lui Scheler este sistematică – cu toate avantajele şi dezavantajele. Ea captivează prin întinderea fundamentului ei şi prin caracterul deschis al devenirii ei. Pe de altă parte, îi lipseşte consecvenţa severă a compatibilităţii fără opoziţie şi a desăvârşirii ideilor ei fundamentale (comp. GW I, p. 70). Desenarea conturului ei în secvenţa anterioară poartă cu siguranţă în sine ceva artificial. Mobilitatea, ba chiar instabilitatea multor noţiuni şi a sistemului lui Scheler au rămas, în mod necesar, mai mult în fundal, prin interesul, dacă ideile, care la Scheler însuşi sunt socotite împrăştiate şi izolate, separate şi, ocazional, cu siguranţă doar ca un popas pe un drum care duce mai departe, se lasă îmbinate în unitatea unei construcţii. În felul acesta, reconstituirea (Nachvollzug) a fost condusă mai mult pe structura (Folgeordnung) logico-metodică decât pe caracterul deschis şi instabil. Faptul că şi măsura în care aceasta a fost posibilă arată că metafizica scheleriană este construită conform unui plan interior şi, cu toată mişcarea şi tot caracterul de neîncheiat, permite totuşi recunoaşterea unităţii unui sistem. Aceasta vine din direcţia pe care a apucat-o şi a păstrat-o permanent. Perseverenţa intenţiei urmărite dă în felul ei acestei metafizici o unitate riguroasă. Acest aspect trebuie scos în evidenţă în mod aparte. Întrebarea critică finală a acestei lucrări va fi, dacă metafizica, aşa cum pretinde Scheler, impune gândirii şi nu gândirea este ceea ce concepţia sa impune realităţii.

11. Panenteism şi metafizică

Metafizica lui Scheler, metafizică a Fiinţei unice şi absolute şi despre „Dumnezeu în devenire" (werdender Gott), este socotită drept panteism evoluţionist-dinamic[1]. Această caracterizare se poate baza pe aceea că ideea esenţială a tuturor doctrinelor panteiste şi anume „că Dumnezeu şi lumea ... ar fi în identitate din punct de vedere substanţial" este evidentă în metafizica lui Scheler[2]. Şi totuşi nu poate fi trecut

---

[1] Cf.: J. Collins; H. Dahm, p. 199, 254; H. Fries, p. 34, 130, 214; W. Hartmann, p. 39; H. E. Hengstenberg, p. 384; J. Hessen, A, p.120, 125; B, p. 220; E. Hölzen, p. 146; G. Lehmann, p. 39; H. Meyer, B, p. 347; H. Noack, p. 228; J. Nota, p. 143; J. R. Staude, p. 190, 240, 243. F. Hammer (A, p. 63, 146, 150) oscilează între „panteismul devenirii" şi „panenteism". Ocazional metafizica târzie a lui Scheler este asimilată concepţiilor ateiste despre lume. Astfel, gândirea lui Scheler este, după S. Wilhelm (p. 112, 55, 89, 101, 103) „condiţionat ateistă", deoarece el recunoaşte, ce-i drept, un principiu divin, dar neagă un Dumnezeu creator personal şi cunoaşte în locul lui numai un „Dumnezeu în devenire" mai întâi. După E. Hölzen, (p. 1371) gândirea lui Scheler dă în acel panteism cu dublu înţeles, care după expresia potrivită a lui Feuerbach este un „ateism teologic": un ateism şi mai ambiguu, o negare a teologiei care, cu toate acestea, trăieşte din substanţa teologiei. În acest sens numeşte Hölzen gândirea scheleriană de după 1922/23 „perioada metafizicii ateiste", care înlocuieşte „perioada metafizicii creştine" premergătoare (*ibidem*, p. 1351). Scheler este, după Hölzen, o figură cheie a ateismului modern (*ibidem*). Căci în gândirea scheleriană s-ar ilustra în mod exemplar esenţa ateismului postcreştin: voinţa de a împinge înălţarea conştiinţei umane, născută din credinţa creştină, pe cel mai înalt pisc al ei, adică de a restitui omului atributele lui Dumnezeu (*ibidem*, p. 1375, 1376). Această interpretare este, ca posibilitate, aplicabilă drumului gândirii lui Scheler, nu fără justificare. Totuşi Scheler însuşi nu ajunge până la acest punct. În măsura în care el interpretează omul ca funcţie a lui Dumnezeu şi nu pe acesta ca funcţie a omului, gândirea lui nu poate fi numită în sens propriu ateistă.

[2] *Phil. Weltanschauung*, p. 52. A se compara GW V, p. 222. Panteismul este teoria conform căreia Dumnezeu este substanţa tuturor lucrurilor,

cu vederea că în ea, în ciuda acestei identificări, nu se renunţă la transcendenţa lui Dumnezeu faţă cu lumea. Ideea primordială este aceea a „unei Fiinţe depăşind toate conţinuturile limitate ale experienţei şi Fiinţa centrală a omului însuşi, a unei Fiinţe independente în sine" (*Stellung des Menschen*, p. 88). Scheler poate fi, deci, numai cu rezervă numit panteist. Mai potrivită pentru metafizica sa ar fi o denumire care exprimă atât transcendenţa lui *ens a se* cât şi faptul că universul emanent al lucrurilor şi non-lucrurilor – altfel decât în teism – rămâne substanţial în interiorul unuia şi aceluiaşi. Conceptul de panenteism este cu siguranţă ceva mai complicat şi mai încâlcit decât cel de panteism. Cum acesta, însă, denumeşte totuşi o metafizică, după care lumea este în mod substanţial în temeiul lumii, dar temeiul lumii rămâne supraordonat faţă de lume, întâlneşte în cea mai mare măsură ideile lui Scheler[1]. Dacă se adaugă concepţia că divinitatea se împlineşte prin procesul de devenire a lumii şi a istoriei umanităţii, atunci este de clasificat sistemul metafizic al lui Scheler drept un panenteism evoluţionist-dinamic[2].

În 1922, în dezvoltările lucrării *Wesen und Formen der Sympatie*, Scheler ia în considerare pentru prima dată o „eventual panteistă" metafizică a temeiului lumii (GW VII, p. 77; GW V, p. 16). Ceea ce este esenţial pentru o asemenea metafizică se poate extrage din expunerea sa de acolo asupra viziunii despre Dumnezeu şi despre lume a Sfântului Francisc din Assisi. Dacă s-ar încerca o definire riguroasă a acesteia, atunci ar trebui inclusă în ea „o bucată de «panteism»". Acest

---

dar nu afirmaţia că Dumnezeu ar fi totalitatea sau uniformitatea lor. Schelling accentuează aceasta într-o apărare a lui Spinoza (Schelling, B, p. 340-345).

[1] Un compromis face J. Grooten (p. 1120): „un panthéisme panenthéiste".

[2] Aşa de exemplu şi M. Dupuy, B, p. 669; A, p. 234 (acolo, mărturia Mariei Scheler, că soţul ei însuşi vorbea despre metafizica sa ca panenteism); G. Kraenzlin, A, p. 69; B, p. 74.

moment panteist este văzut de Scheler înainte de toate în viziunea Sf. Francisc asupra relaţiei Dumnezeu-natură ca „o continuă întrupare şi reînviere a Dumnezeului-Tatăl în natură ..., prin intermediul căreia tuturor celor create, deci reale le este inerentă o viaţă divină, că aceste creaţii, la rândul lor, pot şi se cuvine să fie interpretate ca apariţii caracteristice ale acestei vieţi divine, ca «sacramente naturale», cum s-ar spune, ca o simbolică ontică a omului, trimiţând la Dumnezeu-Tatăl" (GW VII, p. 101). Scheler a formulat aici afirmaţia-cheie a propriei viziuni asupra lui Dumnezeu şi asupra lumii, de mai târziu, care trebuie îmbogăţită doar cu elementul ei evoluţionist-dinamic. Universul lucrurilor şi non-lucrurilor este un câmp de exprimare a temeiului primordial, care se întrupează în toate plăsmuirile din acest univers ca manifestaţii care se întrepătrund ale propriului sine (comp. GW VII, p. 100) şi în care se dezvăluie actual procesul, în sine etern, atemporal, al autorealizării Dumnezeului celui-care-devine din temeiul primordial (aus dem Urgrunde werdenden Gott).

Scheler descrie, după cum e limpede, relaţia panenteistă temeiul lumii-lume în conceptul relaţie-de-expresie, şi prin aceasta, în analogie cu învăţătura lui despre trup, ca şi câmp de expresie al eului şi al curgerii trăirilor sale. Prin recurgere la această învăţătură se poate explica mai departe panenteismul schelerian.

Corpul (der Leib) este cu certitudine ceva ce ne stă în faţă (GW II, p. 408; despre Leibauffassung 408-432). Noi însă nu îl aflăm ca pe alte corpuri. El este în raport cu toate celelalte conţinuturi „net separata sferă de existenţă (Daseinssphäre) a unui caracter specific al formei, al diversităţii de formă a unităţii şi al situaţiei date" (GW V, p. 309; B. Lorscheid, p. 37 şi urm.). Pentru a defini particularitatea caracteristică a tipologiei situaţiei date, putem spune: corpul este ceva ce noi avem (der Leib ist etwas, das wir haben). Propria existenţă trupească este dată ca un ceva, care „aparţine" eului nostru şi care poate exercita „putere" şi

dominaţie asupra acestuia (GW II, p. 428). Corpul, existenţa trupească, este înainte de toate sfera Fiinţei înăuntrul căreia se manifestă eul şi conţinuturile lui. Cu B. Welte se poate rezuma esenţa corpului în felul următor: „El nu este simplu şi direct viaţa sinelui nostru – şi fireşte în şi mai mică măsură ceva separat în sine însuşi – el este «în-ce»-ul şi «prin-care»-le, adică medium-ul acestei vieţi interioare. În aceasta constă posibilitatea lui de diferenţiere de noi, însoţită fireşte de pericolul de a fi luat drept lucru ca atare, ceea ce el, în esenţă, nu este niciodată"[1].

Când Scheler priveşte lumea ca pe o Fiinţă în devenire de tipul organismelor şi, prin aceasta, în final ca una corporală şi când, mai departe, temeiul lumii este, metafizic, subiectul acestei lumi, nu rezultă din aceasta că temeiul lumii şi lumea ar fi pur şi simplu identice. Mai degrabă trebuie deosebit temeiul lumii de lume precum eul de trupul său. Pe de altă parte însă, este valabil şi: precum trupul nu îi este exterior eului, tot aşa lumea nu îi este exterioară temeiului lumii. Nu există nimic „între" lume şi temeiul lumii, relaţia ambelor este nemijlocitul „a-fi-inerent" (Einwohnen)[2] sau „a-fi-înăuntru". Lumea este apariţia întruchipată, manifestarea temeiului ei. Făcând complet abstracţie de faptul dacă lumea poate fi într-adevăr numită o alcătuire corporală, această părere este doar anevoie compatibilă cu caracterul absolut al al temeiului primordial al Fiinţei, cuprins iniţial. Totuşi fragmentul despre determinarea eronată a ideii formale de Dumnezeu tratează aceasta pe larg.

Interesul lui Scheler faţă de extinderea relaţiei eu-trup asupra temeiului lumii şi lume se bazează înainte de toate pe posibilitatea dată prin aceasta, ca temeiul lumii să nu trebuie a fi dedus din lume, ci de a putea să-l întrevadă şi să îl trăiască

---

[1] B. Welte. Corporalitatea ca trimitere la sacrul în Hristos, în: B, p. 86.

[2] Omul se zugrăveşte „ca membru al celor două atribute ale Fiinţei supreme şi populând el însuşi această Fiinţă" (*Stellung des Menschen*, p. 92).

în ea. Pentru a înţelege aceasta, trebuie ştiut cum percepem noi nemijlocit eul în expresia fizică, conform lui Scheler. B. Lorscheid a prezentat această teorie pe larg (B. Lorscheid, p. 44-71), aşa că aici este suficient a schiţa esenţialul.

După cum din raza care pâlpâie în depărtare, nu deducem că este neapărat vreun foc, ci „mai degrabă că «prin rază»" percepem „focul" (GW X, p. 457), tot aşa este expresia fizică un „ceva" în care, simultan şi fără necesitatea concluziei, este încercat un altceva. Este de confirmat „că nouă ni se pare că avem direct în zâmbet–bucuria, în lacrimi–suferinţa şi durerea celuilalt, în înroşirea lui ruşinea sa, în mâinile lui rugătoare–rugămintea sa, în privirea tandră a ochilor lui–iubirea sa, în scrâşnetul dinţilor lui–furia sa, în pumnul lui ameninţător – ameninţarea sa, în sonoritatea cuvintelor lui–însemnătatea a ceea ce gândeşte el, şi aşa mai departe" (GW VII, p. 254, 20-23; GW III, p. 228, nota 1, 278 şi urm.). Scheler nu trebuie astfel înţeles ca şi cum, de exemplu, bucuria ar fi expresia fizică a zâmbetului. Expresia este mai degrabă un „ceva" în care, fără o concluzie premergătoare, un altceva este cuprins simultan. Acest ceva este numit de Scheler şi „simbol". Ca urmare, trupul este simbolul în care şi prin care trecând sunt reprezentate şi cuprinse eul şi conţinuturile lui. Conexiunea esenţială între eu şi expresia sa în corp este prin urmare „determinare-simbolică" (GW VII, p. 21, 237, 256 şi urm.).

Scheler atribuie această funcţie de simbol a corpului (chiar) şi întregului corporal „lume". Fiecare plăsmuire a naturii este deja prin şi în existenţa (Dasein) şi esenţa (Sosein) sa obiectivă însăşi un simbol pentru *„natura naturans"* în temeiul lumii, nu abia prin interpretarea noastră sau chiar abia prin concluzii[1]. Natura, ca întreg, este un „câmp de expresie

[1] Pentru formulare, compară GW VII, p.100. În panteism este „transformată omniprezenţa ontică a lui Dumnezeu în întreaga fiinţare ... într-o locuire oarecum senzorial-intuitivă a lui Dumnezeu în fiinţarea finită" – conform Scheler, înainte de 1922/23 (GW V, p. 223).

panfiziognomică a impulsului etern şi a direcţiilor sale de bază caracteriale" (GW VIII, p. 274; comp. GW VII, p. 92, 112). „Pentru acest câmp de expresie există apoi, în mod necesar, şi o gramatică universală a expresiei, într-un fel o cosmică mimică şi pantomimică, ale căror reguli sunt active în mod misterios în înţelegerea naturii de către noi şi care şi trebuie să fie investigate în mod raţional"[1]. Faptul că noi înţelegem numai puţin sau chiar deloc sensul expresiei naturii ţine – după Scheler – de aceea că „puterea noastră de înţelegere, graţie îngustimii firii noastre de până acum, aici" eşuează (GW VIII, p. 279 şi urm.). De aceea el solicită, în afară de suportul cunoştinţelor filosofice, care ne deschide latura ideală a naturii şi reînvăţarea „contactului unic cosmo-vital", singurul care ne lasă să înţelegem natura „pornind din interior"[2]. Acest „drum «dionisiac» spre Dumnezeu" (*Phil. Weltanschauung*, p. 15) „acel a-fi-înăuntru în «*natura naturans*» însăşi, acea cooperare dinamică interioară cu marele, cuprinzătorul proces de devenire din care izvorăşte fiecare plăsmuire naturală – din spiritul şi impulsul substanţei eterne –" (*Phil. Weltanschauung*, p. 109) presupune că natura şi noi înşine suntem înrădăcinaţi în temeiul lumii.

Cel ce susţine în metafizică o poziţie teistă cunoaşte problema, că în conştiinţa supraputerii absolute a lui Dumnezeu nu este deloc uşor în general să exprimi Fiinţa (Sein) creaţiei (Kreatur). La J. Möller, de exemplu, găsim întrebarea: „Dacă este o Fiinţă infinită (unendliches Sein),

---

[1] GW VII, p. 92; GW VIII, p. 279. „Noi trebuie să învăţăm din nou să înţelegem «limba» naturii, cum o înţelegea odinioară Francisc din Assisi, cum atât de profund o înţelegea Fabre în ale sale «*Souvenirs entomologiques*»" (*Phil. Weltanschauung*, p. 109). Scheler face în continuare trimitere la Novalis, Lavater, Fechner (GW VII, p. 92), Bergson, Schopenhauer (GW VII, p. 113) şi în special la concepţia despre natură a lui Goethe „(venind) dinăuntru". Vezi aici şi H. U. von Balthasar, B, III/1, p. 706-710.

[2] GW VIII, p. 362, 442 şi urm.; *Phil. Weltanschauung*, p. 72; GW VII, p. 112-118; despre „Einsfühlung", vezi mai departe în special GW VII, p. 29-48, 82-85, 87-106.

cum poate atunci exista finitul (Endliches) şi ce înseamnă de fapt finitudine (Endlichkeit)?" (J. Möller, p. 193 şi urm.). Sistemul conceptual al lui Meister Eckhart, pentru a numi un reprezentant al tradiţiei, de care Scheler, cum am mai amintit, s-a ocupat intensiv şi îndelung, intră în criză tocmai cu această întrebare. Eckhart ratifică atât de hotărât punerea pe aceeaşi treaptă a Fiinţei (Sein) cu Dumnezeu (Gott), încât în logica modelului său, este greu de înţeles, cum poate exista în afară de Fiinţa-Dumnezeu (Gott-Sein) şi o Fiinţă-lume (Welt-Sein). Graniţele între teism şi panteism sunt la el foarte mobile[1].

Şi totuşi nu această tradiţională problematică este cea care-l duce pe Scheler la o metafizică panenteistă. Este dinamizarea şi – ca revers al acesteia – substanţializarea întregii realităţi finite. Dacă toate fenomenele finite date sunt manifestări de tip «meta» ale celor trei tipuri de centre dinamice ale realităţii – centre de forţă, vitale şi de persoană – dar acestora nu le revine unitate substanţială, pe de altă parte însă un centru fără subiect este un nonsens, atunci trebuie, în cele din urmă, ca însuşi temeiul lumii să fie subiectul, substanţa acestor centre. Formulat (mai) general: dacă Fiinţa nu subzistă în lucruri şi non-lucruri, atunci devine însuşi temeiul primordial, în cele din urmă, Fiinţa-temei a lucrurilor şi non-lucrurilor. Metafizica lui Scheler se arată în felul acesta ca o întrebare despre Fiinţa fiinţării (Sein des Seienden). Cum aceasta află o tratare detaliată în fragmentul despre definirea eronată a ideii formale de Dumnezeu, fie aici, pentru început, mai întâi trecută în planul secund.

Prin clasificarea ca panenteism este marcată o trăsătură de bază a metafizicii târzii scheleriene; cu aceasta însă nu este atins miezul ei alcătuind sistemul. Aceasta nu este o

---

[1] H. Heimsoeth, p. 27-31; (asupra interpretării lui Eckhart de către Heimsoeth indică Scheler în *Phil. Weltanschauung*, p. 124, nota 16); H. U. von Balthasar, B, III/1 p. 390-406; G. Siewert, p. 88-92; K. Kremer (p. 50-52, 65-73, 107-111) îl interpretează pe Eckhart ca pe un temerar dar hotărât teist.

oarecare cugetare, din care s-ar deduce celelalte. Pe de altă parte, metafizica temeiului lumii a lui Scheler nu poate fi numită pur şi simplu un haos de cugetări. Sigur, unele lucruri din ea par adesea ca aruncate în treacăt, fără a fi analizate pe toate părţile. Puţinele remarci, de exemplu despre starea primordială a temeiului lumii ca spirit esenţial şi patimă ireală după realitate – se cuvine oare să fie subliniate ca teorie importantă sau să fie abandonate ca fantezie? Alte idei, din nou, stau una lângă alta – sau chiar opuse una faţă de alta, aşa încât se pune întrebarea, cum se potrivesc una cu alta. Evidenţa despre o Fiinţă infinită şi absolută nu stă oare în contradicţie cu amintita stare primordială a temeiului lumii? Dacă preocuparea cu metafizica scheleriană lasă totuşi impresia de unitate şi prin aceasta justifică presupunerea că Scheler ar fi putut aduce, dacă n-ar fi murit timpuriu, cugetările sale într-o ultimă sinteză, atunci aceasta provine din presupoziţia lui: *homo quodammodo omnia*.

Scheler nu preia această judecată de dragul tradiţiei[1], ci pentru că aceasta, desigur după extinderea semnificativă a cuvântului iniţial *„anima"* în *„homo"*[2], este aptă să redea

---

[1] Această teză, în forma „sufletul este într-un anume sens totul", se întâlneşte iniţial la Aristotel şi anume frecvent în cartea a treia a lucrării sale *De Anima*. Tradiţia thomistă a preluat-o şi exprimă prin aceasta că ar fi esenţa sufletului spiritual omenesc să fie în mod spiritual-cunoscând şi deliberat, deschis la întreaga fiinţare, ceea ce, în ultima instanţă, este posibil numai pentru că el este deschis pentru orizontul Fiinţei în general. Vezi K. Rahner. B. Welte, C, p. 308; A, p. 72-100.

[2] Scheler ia ca mărturie, pentru această extindere, scolastica (GW VIII, p. 68, nota 1) şi în mod deosebit pe Thoma din Aquino (*Phil. Weltanschauung*, p. 22). Chiar dacă în gândirea thomistă *„anima"* desemnează adesea nu o parte ci omul în întregime (B. Welte, A, p. 72-74) şi în caz că Scheler se poate referi pe drept pentru extinderea lui la această tradiţie, totuşi n-am putut găsi încă în această tradiţie nici o confirmare pentru formularea scheleriană. La Thoma înseamnă o dată: *in homine quodammodo sunt omnia* (*S. th.* I q 96 a. 2). El exprimă prin aceasta

intuiţia originar-proprie a sa: omul este, într-un anume sens, totul. El este făptura receptivă şi deschisă pentru ceea ce stă peste, lângă şi sub el însuşi, pentru că el este făptura în care universul Fiinţei (das All des Seins) ajunge la cea mai concentrată unitate. Deja teist, după Scheler: „În om nu există pornire şi nici «lege» care să nu fie întâlnită sau în natura aflată sub el sau chiar şi deasupra lui, în împărăţia lui - *Weltanschauung*, p. 120, nota 3). Ca *„microcosmos"* şi *„microtheos"* omul reprezintă totalitatea dumnezeiască-lumească- umană în unitate concretă. Ca totalitate eminentă a Fiinţei, Fiinţa omului este nu numai accesul spre cunoaşterea întregii Fiinţe (a tot ceea ce este Fiinţă), ci întreaga Fiinţă poate şi trebuie concepută conform Fiinţei umane.

La această convingere fundamentală ajunge ordinea interioară, care – în ciuda întregului caracter fragmentar şi întregii instabilităţi – scoate la iveală metafizica scheleriană a Fiinţei unice şi absolute. Aceasta nu este de înţeles ca şi cum ideea de în-anume-sens-întreaga-Fiinţă umană ar fi recunoscută de Scheler de la început. Această idee nu se poate numi astfel centrul concepţiei sale, aşa încât toate celelalte idei ale lui să rezulte din ea într-o ordine consecutiv logică. Ea iese mai degrabă în evidenţă, chiar pentru Scheler însuşi, abia în construirea metafizicii sale, cu claritate crescândă, drept ceea ce iniţial conduce această gândire, spre ce se tinde în final şi unde coincid din ce în ce mai mult toate gândurile. Cu alte cuvinte, această idee se dovedeşte a fi nu pre-conceptul, ci, în şi prin alcătuire, planul arhitectonic în devenire, plan care îmbină metafizica scheleriană târzie în unitatea unui sistem conceptual.

Forţa numitei convingeri fundamentale care alcătuieşte sistemul iese clar în evidenţă în îndrăzneaţa formulare a lui

---

ideea de *microcosmos*. Această idee a unei concentrări a cosmosului în alcătuirea în trepte a omului şi mai puţin în forţa spiritului uman, o are Scheler de cele mai multe ori în vedere când citează teza aristotelică.

Scheler: „Dumnezeu..., în măsura în care noi cuprindem esenţa sa în spirit şi în viaţă, nu este nimic altceva ... decât esenţa omului, doar că tocmai în infinită formă şi conţinut" (*Phil. Weltanschauung*, p. 96). Omul întreg, omul ca esenţă spirituală şi vitală se acordă cu esenţa lui Dumnezeu.

Să nu fie trecută cu vederea cea de-a doua îngrădire. În măsura în care noi cuprindem esenţa lui Dumnezeu în spirit şi viaţă, el este numai esenţa omului (nichts als die Essentia des Menschen). Omul nu oglindeşte diversitatea dumnezeiască. Dumnezeu rămâne etern necunoscutul Dumnezeu. Mai departe, el este esenţa omului în infinită formă şi bogăţie. Omul este, ce-i drept, „cea mai pură şi supremă", însă totuşi doar „limitata reprezentare" a lui Dumnezeu (*Phil. Weltanschauung*, p. 14). În construcţia metafizicii scheleriene însă, devine suport nu această îngrădire, adică legile metafizice fundamentale despre „cât mai marea neasemănare", ci, „cea mai mare analogie" între om şi temeiul lumii.

Analogia de bază şi cea mai bogată în consecinţe între om şi temeiul lumii (re)prezintă fără îndoială transferul dualismului antropologic dintre persoana spirituală şi viaţă asupra temeiului lumii însăşi. Faptul că temeiului lumii trebuie să-i fie acordate două atribute – spirit (Geist) şi impuls (Drang) – este o consecinţă necesară a concepţiei dualiste despre Fiinţă a lui Scheler. Separarea radicală a „esenţei" (Sosein) şi „existenţei" (Dasein) în categorii „spirituale" şi „nespirituale" ale Fiinţei solicită pentru înţelegerea lor metafizică şi două atribute corespunzătoare, deosebite în esenţă, ale lui *„ens a se"*. Odată introdusă sciziunea între spirit (Geist) şi viaţă (Leben) – pe care omul o suferă în sine – până în însuşi temeiul lumii, (atunci) se impune mai degrabă a privi omul atât ca spirit cât şi ca făptură vie, drept „imagine" (Bild) a temeiului lumii. Să scoatem însă în evidenţă câteva paralele rezultânde din aceasta, alcătuind sistemul, paralele între om şi temeiul lumii.

Deoarece Böhme, Spinoza, von Baader şi mai apoi Schelling deosebesc o „natură în Dumnezeu" (Natur in Gott)

de ceea ce este în Dumnezeu „el însuşi" (Schelling, B, p. 358 şi urm.; K. Hemmerle, A, p. 107-110), este căutat adesea în această tradiţie izvorul pentru ideea de Dumnezeu a lui Scheler[1]. Similitudinea dintre metafizica temeiului lumii şi antropologia lui Scheler face trimitere la aceasta ca punctul de plecare mai apropiat al gândirii lui şi întăreşte astfel teza din introducerea acestei lucrări, că legătura lui Scheler cu Böhme, von Baader şi Schelling ar fi predominant mijlocită şi retrospectivă. „Natura" şi „spiritul" în temeiul lumii sunt de înţeles după „reprezentarea" omului ca Fiinţă naturală şi Fiinţă spirituală. După cum conturează schiţa antropogenezei, Scheler deosebeşte „natura în om", „Fiinţa naturală însufleţită în om" de „persoana omului" (Person des Menschen) (*Phil. Weltanschauung*, p. 103; *Idealismus-Realismus*, p. 304; *Stellung des Menschen*, p. 64). Omul este mai întâi o specie biologică, un „animal-om" (Menschtier). El se ridică deasupra animalului abia în actul de constituire a persoanei ca „salt în libertate" (Sprung in die Freiheit) (com. *Stellung des Menschen*, p. 37 şi urm.; *Phil. Weltanschauung*, p. 23-32; GW III p. 108 şi urm., 186, 189-195). Dualismul dintre persoană şi viaţă în om se constituie abia prin acest act, deci încă nu este dat cu existenţa omului[2]. „«Omul»..., când şi unde este el doar calitativ mai mult decât animal, nu o Fiinţă inactivă, aşezată, ci doar o posibilă direcţie a procesului şi, concomitent, o sarcină eternă pentru Fiinţa naturală-om, o etern luminândă Fiinţă. Da, în acest sens nu «există» omul ca lucru..., ci există doar o

---

[1] K. Leese, A, p. 313, 336; P. Wust: „Conceptul lui Schelling de «natura în Dumnezeu» îi devine lui Scheler primul punct de pornire pentru teoria sa, ulterior atât de fatală, despre impulsul primordial al Fiinţei, pe care el îl deplasează până în divinitate" (P. Wust, p. 138).

[2] În studiul său *Spekulativer und phänomenologischer Personalismus*, R. J. Haskamp a analizat în detaliu acest dualism antropologic al lui Scheler, de asemenea a demonstrat influenţa idealismului de acţiune (Tatidealismus) a lui J. G. Fichte şi a activismului lui R. Eucken asupra lui Scheler în această teorie.

umanizare eternă, posibilă, în orice moment liberă a se împlini, o devenire a omului (Menschwerdung), care nici în timpul istoric nu-şi găseşte liniştea" (*Phil. Weltanschauung*, p. 27).

Aşa se întâmplă şi cu „etern doar «fiinţând» (wesend) idee a divinităţii spirituale în substratul impulsului" (*Phil. Weltanschauung*, p. 31). „Dumnezeu" este spiritul divin în temeiul lumii şi nu doar în existenţa sa. El este aceasta doar ca posibilă direcţie procesuală, ca sarcină eternă, ca nicicând găsindu-şi liniştea devenire-în-Dumnezeu. Aceasta nu începe, ca şi devenirea-în-persoană, din om, pe baza unei necesităţi a naturii. La începutul ei stă un act al spiritului originar, în care şi prin care, într-un *„Non non fiat"* la constrângerea impulsului primordial în temeiul lumii, este declanşat procesul de realizare a „divinităţii" într-un „Dumnezeu". Dacă formularea *„Non non fiat"* lasă a gândi la actul spiritului primordial de a se lăsa pradă constrângerii primordiale, atunci Scheler o corectează prin definirea ulterioară a acestui act ca faptul-de-a-călăuzi (das Leiten) şi faptul-de-a-conduce (das Lenken) al constrângerii primordiale. În acest act începe deci spiritul primordial să se desprindă din dependenţa faţă de impulsul primordial, analog modului în care, în reconstituirea persoanei, spiritul în om se ridică deasupra vieţii în om.

Alte trei afirmaţii fundamentale ale metafizicii scheleriene a temeiului lumii sunt, lucru la care s-a făcut deja trimitere, de asemenea transferări ale determinărilor esenţiale ale omului asupra temeiului lumii însuşi. La fel ca în om, spiritul în temeiul lumii nu este o conştiinţă eternă (ewiges Bewußtsein), ci un etern fapt-de-a-deveni-conştient (Bewußtwerden), o eternă revenire-la-sine-însuşi (zu-sich-selbst-kommen). Spiritul şi impulsul nu sunt în temeiul lumii, cum nu sunt nici în om, gata în sine, adică ele nu posedă forme categoriale veşnic constante. Atributele îşi dobândesc mai degrabă structura şi conţinutul abia cu şi în procesul lumii, în acelaşi mod chiar ca spiritul şi viaţa în om – prin funcţionalizarea judecăţilor esenţiale şi prin exerciţiu şi obişnuinţă conform principiului „încercare şi eroare". În

definitiv chiar şi scopul teogenezei, întrepătrunderea reciprocă dintre spirit şi impuls în temeiul lumii, nu reprezintă altceva decât o repetare „ în infinită formă şi conţinut" a idealului omului-univers (atotomului) (Allmensch), şi anume a maximei tensiuni a omului între spirit (Geist) şi instinct (Trieb) şi, în acelaşi timp, contopirea armonică a ambelor într-o formă a existenţei (Daseinsform) şi acţiune totodată.

12. Antropologie şi metafizică. Omul ca microcosmos

Paralelele dintre om şi temeiul lumii, antropologie şi metafizică, paralele alcătuind sistemul, cuprind şi tonul fundamental emoţional al acestora: evaluarea „vieţii", a curentului dinamic al instinctelor, constrângerilor şi forţelor[1]. Baza realităţii nu mai este logosul grecilor, ci iraţionalul (das Irrationale).

„Un om în sensul esenţial, (rămâne), fără o puternică şi diferenţiată viaţă instinctuală, inferior, chiar atunci ... când el dă ascultare tuturor imperativelor etice" (GW VIII, p. 348). Viaţa instinctuală este deci mai mult decât doar un rău necesar pentru spiritul din om. Pentru că fără ea „«spiritul», în temeiul ultim, permanent doar negativ, îngrădind, inhibând şi dezinhibând ... nu ar poseda substratul acţiunii sale" (GW VIII, p. 348). Ba mai mult, „naturii în om" îi revine o autonomie şi o valoare „în sine", chiar dacă „persoana spirituală în om", conform valorii şi determinării, stă deasupra „naturii în om", iar aceasta, la rândul ei, trebuie să-i servească celei dintâi (GW VIII, p. 211 = *Phil. Weltanschauung*, p. 47).

Scheler transferă această apreciere a valorii şi asupra temeiului lumii. Ideea de temei al lumii nu poate fi una pur

[1] „Făclia, măreaţa făclie vitală a orientării universale, care ... a crescut într-o flacără luminând ... întreaga lume – nu va fi ... (de nimeni) stinsă din nou": GW VIII, p. 210 şi urm. = *Phil. Weltanschauung*, p. 47.

spirituală. Ea trebuie să cuprindă în afară de „lumină" şi „întuneric", în afară de „spirit" şi (în plus) „demonia impulsului spre existenţă şi viaţa (zu Dasein und Leben) determinatoare a destinelor" (*Phil. Weltanschauung*, p. 115). Un temei al lumii pur spiritual ar fi – analog unui om fără viaţă instinctuală – chiar şi ca idee, „inferior". Chiar dacă Scheler însuşi nu exprimă clar aceasta în scrierile sale, această evaluare este totuşi „emoţionalul *apriori*" (das emotionale Apriori)[1], care îl constrânge la „vitalizarea" ideii de Dumnezeu şi conduce la desăvârşirea ei. Aici trebuie căutat şi motivul pentru care expresia „natura în temeiul lumii" (Natur im Weltgrund) şi în special expresia frecventă pentru acest atribut – „impuls" (Drang) – nu are decât rareori un subînţeles negativ, cumva cel de nevoie, suferinţă, etc. Desigur este combinat cu întreaga viaţă şi prin urmare şi cu „viaţa în temeiul lumii" (Leben im Weltgrund), cu „suferinţa"[2]. Aceasta însă îşi are originea mai puţin în „lipsă" (Mangel)0 şi „nevoie" (Bedürfnis), în semnul suferinţei „comune". Mai curând este urmarea creşterii „activităţii vitale" (Lebenstätigkeit) deasupra limitei ei anterioare, este deci „durerea creşterii şi a devenirii" (Wachstums- und Werdeschmerz), prin urmare suferinţa „nobilă", adică semnul prevestitor al intensificării vieţii (GW VI, p. 45, 47). Dacă s-ar intenţiona negarea acestei suferinţe, ar trebui să se renunţe la desfăşurarea superioară a vieţii în general şi cu aceasta să se nege viaţa însăşi. Căci „impulsul întunecat al vitalului" de a se depăşi pe sine spre mereu mai multă (şi mai înaltă) viaţă „constituie esenţa vieţii înseşi"

---

[1] Acest termen este folosit de Scheler o dată într-o apreciere asupra lui Descartes şi Kant (GW III, p. 325). Vezi de asemenea, GW I, p. 398.

[2] Vezi pentru aceasta în special *Vom Sinne des Leidens* (GW VI, p. 37-72). Acest studiu, publicat pentru prima oară în 1916 şi dezvoltat în 1923, încă nu transferă destinul inevitabil a tot ce este apreciat încă drept „atotbinevoitor" (allgütig) (GW VI, p. 41) şi aceasta înseamnă numai ca persoană. Dacă se renunţă la această premisă şi este temeiul lumii şi „viaţă", atunci trebuie să stea şi el sub semnul acestui destin.

(GW VI, p. 45; comp. GW I, p. 390 şi urm.; *Genius des Krieges*, p. 36-55; GW III, p. 314-318). Chiar dacă viaţa nu este valoarea supremă, ea este totuşi o valoare şi trebuie, cu aceasta, să fie în om precum şi în temeiul lumii.

Scheler simte totuşi pentru „natura" în om, precum şi în temeiul lumii, nu numai admiraţie, ci şi un sentiment de neputinţă. Căci îndreptând odată privirea, nu doar fascinat asupra vieţii care se trăieşte din plin, ci observând în ce mod şi cât de des omul, ca natură însufleţită a persoanei-spirituale, opune în el o rezistenţă de neînvins, aceasta duce la teza neputinţei spiritului. Şi chiar şi aceasta, constatată la om, nu se poate opri în faţa temeiului lumii. În măsura în care lui îi este conferit atributul de spirit, el nu mai poate poseda, ca Fiinţă spirituală, nici un fel de forţă sau putere originară. Este mai curând celălalt atribut, *„natura naturans"*, care singur originar este puternic. Cine priveşte gândirea lui Scheler „ca una din temelie pesimistă" (K. Lenk, B, p. 61), aşa cum, de exemplu, o priveşte K. Lenk, se sprijină înainte de toate pe această teză.

Enumerarea, în nici un caz completă, a corespondenţelor dintre om şi temeiul lumii, face clar cât de mult corespund reciproc antropologia şi metafizica temeiului lumii la Scheler cel din scrierile târzii şi postume. Chiar dacă între ambele discipline este menţionată fără îndoială o acţiune reciprocă (Wechselwirkung), Scheler a introdus totuşi mai mult antropologicul în metafizică, dacât metafizicul în antropologie (F. Bassenge, p. 391 şi urm.). Punctul de fugă în perspectivă al acestei gândiri nu duce la infinitul lui Dumnezeu, ci la omul ca prototip al Fiinţei (Seinsinbegriff). Scheler „ajunge la ideea unui om-Dumnezeu ... în opoziţie cu ideea unui Dumnezeu-om" (L. Gabriel, p. 348).

Ideea preferată despre în-anume-sens-a-tot-Fiinţă (Im-gewissen-Sinne- alles-Sein) în ordinea umanului determină, aşa cum arată înainte de toate teza despre evoluţia universală, şi metafizica scheleriană a naturii şi metafizica istoriei. În macrocosmos domneşte aceeaşi tensiune între spirit şi impuls ca şi în microcosmos. Chiar şi sensul mişcării procesului lumii

(Weltgeschehen) este acelaşi ca în om: întrepătrunderea crescândă a spiritului şi impulsului. În cele mai din urmă, metafizica istoriei îşi are principiul metodic în aceea că, în mod analog, convingerile (Einsichten) în structura instinctelor, alcătuirea Fiinţei spirituale, relaţia între instinct şi spirit, ş.a.m.d. dobândite la omul solitar sunt trasferate asupra istoriei umane[1].

Ca urmare a unei corespondenţe atât de evidente între om şi temeiul lumii, om şi lume, om şi istorie umană, trebuie spus: gândirea lui Scheler este determinată de „tabloul dominant al antropologiei totale" (H. U. von Balthasar, A, p. 85). Ea (antropologia) alunecă din ce în ce mai mult în centrul filosofiei înseşi şi devine, dintr-o disciplină filosofică, filosofia în general. Scheler defineşte chiar antropologia filosofică drept „o ştiinţă fundamentală despre esenţa şi alcătuirea esenţei omului; despre relaţia lui cu imperiile naturii ... precum şi cu temeiul tuturor lucrurilor; despre originea esenţei sale în sens metafizic precum şi despre începutul lui fizic, psihic şi spiritual în lume; despre forţe şi puteri care îl mişcă şi pe care el le mişcă; despre direcţiile şi legile fundamentale ale dezvoltării sale biologice, psihice, istoric-spiritual şi social, precum şi posibilităţile ei esenţiale ca realităţi ale ei" (*Phil. Weltanschauung*, p. 62; comp. *Stellung des Menschen*, p. 5; *Phil. Weltanschauung*, p. 12 şi urm.; GW III, p. 173). În vârtejul acestei centrări antropologice se modelează şi metafizica, în mod consecvent, în „meta-antropologie"[2].

---

[1] „În aceste tipice, permanent reveninde apariţii ale istoriei tuturor modurilor de cunoaştere par să influenţeze, în imensitate şi în sfera colectivităţii, doar legi pe care le găsim confirmate riguros şi în mic şi la indivizi" (GW VIII, p. 109). Între factorii-ideali care conduc istoria, există dependenţe care „corespund cu exactitate ordinii originii şi a alcătuirii («fundamentării») actelor date odată cu esenţa spiritului uman" (GW VIII, p. 24). La fel corespunde „legea ordinii factorilor cauzali" istoriei unei „teorii originare a instinctelor umane" (GW VIII, p. 49).

[2] J. Molitor: „Scheler centrează metafizica pe antropologie" (p. 179, comp. 163, 187 şi urm.).

Constatarea antropo-centratei determinări de conţinut a temeiului lumii obligă la întrebarea: se poate într-adevăr, ca la Scheler, „cu scop filosofic-ontologic, ... situa «omul» ... în centru" (A. Metzger, p. 53)? Nu este, oare, ceea ce este, mai mult decât omul? Concentrarea filosofiei într-o antropologie filosofică nu înseamnă, prin urmare, o îngustare a orizontului filosofic?

Martin Heidegger se apără în lucrarea sa *Kant und das Problem der Metaphysik* împotriva tendinţei de a vedea în general în antropologie întemeierea filosofiei (Grundlegung der Philosophie)[1]. O notă aparte primeşte această strădanie prin aceea că el dedică această lucrare „lui Max Scheler spre amintire" (Max Scheler zum Gedächtnis)[2]. Heidegger doreşte să vadă ontologia aşezată din nou în centrul filosofiei şi anume, ca ontologie fundamentală (Fundamentalontologie) (M. Heidegger, C, p. 208-222). Căci problema fundamentală filosofică este nu întrebarea „ce este omul?" (Was ist der Mensch?), ci întrebarea, care cuprinde cu mult mai mult decât omul: „De ce este de fapt fiinţare şi nu, mai curând Nimic?" (Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?)[3]. Interpretarea lui Heidegger nu poate fi expusă aici pe larg. Obiecţia sa se cuvine amintită aici numai

---

[1] M. Heidegger, C. A se compara în special §37: *Die Idee einer philosophischen Anthropologie*, p. 188-193.

[2] M. Heidegger, C, p. 7. „Lucrarea de faţă este dedicată memoriei lui Max Scheler. Conţinutul ei a făcut obiectul ultimei discuţii, în care autorului i s-a permis să simtă încă o dată forţa dezlănţuită a acestui spirit". Pentru relaţia dintre Scheler şi Heidegger, vezi M. S. Fring, A, p. 24-26; B, p. 21-30. Scheler cunoştea lucrarea lui Heidegger *Sein und Zeit* şi plănuise o dezbatere mai amănunţită a acesteia. (*Idealismus-Realismus*, p. 257, nota 1, 272, 293, 317). Vezi pentru aceasta şi H. Schümmer, p. 165-170.

[3] M. Heidegger, B, p. 1. A. Metzger scoate în evidenţă împotriva lui Scheler printre altele aceea că ar fi „meritul lui Heidegger faptul că el ar fi reluat problema *universalului* ca orientat asupra Fiinţei fiinţării şi nu asupra modului-de-a-fi-aşa (so-Sein) al unei fiinţări (A. Metzger, p. 177).

pentru că ea lămureşte că: o critică a antropocentrării (Anthropozentrierung) scheleriene a ideii de Dumnezeu trebuie să ia mai puţin în seamă adevărul uneia sau a alteia din tezele izolate, şi mai mult adevărul concepţiei fundamentale despre umanul «a-fi-într-un-anume-sens-totul» (Im-gewissen-Sinne-alles-Sein).

Dreptul la o concentrare antropologică a filosofiei poate fi găsit în faptul că omul concentrează şi repetă lumea în mare şi anume, o dată, în sensul de Fiinţă (Sein) – el este *microcosmos* – şi, al doilea, în sensul de raţiune (Vernunft) – el este făptura care cunoaşte «altul» în Fiinţa sa. Ambele motive întemeiază şi conduc gândirea antropocentrică a lui Scheler.

Conform învăţăturii lui Scheler, în om, ca parte a lumii după esenţa lui, nu poate fi nimic care nu este şi în lumea ca întreg[1]. Scheler însă nu vede limitele ideii de microcosmos. Faptul că lumea s-a ridicat în realitate la om şi ajunge în el la cea mai concentrată unitate a Fiinţei ei, – cosmogeneza atinge deci în om, ca sens şi scop al ei, apogeul –[2], nu poate fi înţeles aşa ca şi cum omul ar fi simplu doar un rezervor de determinări cosmice. Pe de o parte, lumea este prea mare pentru ca omul – cel puţin din punctul de vedere al ştiinţelor naturii – să-i poată fi pur şi simplu punct de referinţă. Lumea poate fi fără îndoială concepută independent de om, nu însă omul independent de lume. Pe de altă parte, omul este, chiar ca sinteză a tuturor treptelor de esenţă a existenţei în general, „nu simplu totuna cu restul lumii, ci în sens riguros o esenţă de gen propriu care are, ce-i drept, nenumărate analogii cu

---

[1] GW VI, p. 137; *Phil. Weltanschauung*, p. 22. Teoria microcosmosului susţine de fapt dimpotrivă, că în cosmos n-ar fi nimic care să nu fie de găsit în om. Această formulare este mai deschisă decât cea scheleriană şi anume pentru că esenţa omului iese dincolo de caracterizarea lui ca microcosmos.

[2] Că omul ar fi încoronarea evoluţiei şi astfel sens-ţelul (Sinnziel) dezvoltării lumii este în final numai teologic de dovedit. Vezi pentru aceasta printre altele, H. Mynarek, şi mult mai autocriticul W. Bröcker.

restul lucrurilor, dar nucleul esenţei sale specifice nu este de descoperit prin investigaţii şi de compus din lucruri ale lumii (Weltdinge)" (L. Berg, p. 358). Această esenţă specifică se exprimă înainte de toate în aceea că omul are o poziţie absolut unică în univers: ca microcosmos nu corespunde nici unei făpturi izolate, ci doar lumii în întregime; înainte de toate însă, în interiorul universului nu există decât în om spirit. Ideea de microcosmos nu permite, deci, o reducere ultimă a lumii la om sau a omului la lume.

Acum s-ar putea verifica în toate corespondenţele introduse în capitolul anterior – dintre om şi lume, om şi temeiul lumii ş.a.m.d. – în ce măsură Scheler nu ia în seamă limitele ideii de microcosmos. Îngustarea orizontului filosofic printr-o reducere a tot ce este Fiinţă la om şi înregistrarea vastă a Fiinţei prin interpretarea ei conform omului devin în schimb vizibile chiar şi atunci când este cercetată ideea de microcosmos, în sensul dacă ea (într-adevăr) este cel mai cuprinzător punct de plecare pentru întrebarea filosofică prin excelenţă.

Omul – ca microcosmos – este o trimitere la multiplicitatea (Mannigfaltigkeit) Fiinţei. Există o bogăţie de moduri de a fi, care nu sunt de dedus unul din altul. Viabilul (das Lebendigsein) organic este pur şi simplu un *novum* faţă de modul de a fi anorganic, iar spiritul este pur şi simplu un *novum* faţă de viabilul organic. Pasiunea filosofică a lui Scheler priveşte recunoaşterea tocmai a bogăţiei modurilor Fiinţei (a se vedea în special E. Rothacker). Scheler nu a acordat însă, pe de altă parte, examinării modurilor Fiinţei – şi anume nu ca moduri ci ca Fiinţă, care ele chiar sunt – decât puţină sau chiar nici o atenţie[1]. „Tot ce este în multiplicitatea Fiinţei,

[1] La aceasta trimite foarte insistent E. Blessing, care pe de altă parte în considerarea diferenţierilor Fiinţei în sfere ireductibile şi tipuri de act vede mărimea şi importanţa filosofiei scheleriene (E. Blessing, p. 10, 21 şi urm., 41). Şi J. Malik menţionează că interesul lui Scheler faţă de Fiinţă în multiplicitatea ei sare peste cunoaşterea fundamentală a fiinţării ca atare (J. Malik, p. 405).

este Fiinţă" (E. Blessing, p. 40). Iar în afara Fiinţei este doar Nimic-ul. Unde se întreabă doar despre Fiinţă în modurile-ei-de-a-fi şi nu şi despre Fiinţa ca Fiinţă, acolo încă nici nu s-a pus problema propriu-zisă a Fiinţei şi prin urmare nu s-a atins cel mai mare orizont filosofic posibil. Desigur, cu ideea omului ca microcosmos nu trebuie lăsată nepusă problema Fiinţei. În mod factic, însă, s-a ajuns la Scheler la aceasta, pentru că interesul său viza aproape exclusiv tocmai Fiinţa în modurile-ei-de-a-fi. După cum va arăta capitolul următor al acestei lucrări, Fiinţa ca atare nu rămâne absolut negândită de Scheler. Deoarece însă el o gândeşte insuficient, Fiinţa omului devine la el orizontul filosofic pur şi simplu şi nu Fiinţa ca Fiinţă.

Concepţia antropocentrică a lui Scheler este argumentată mai fundamentat în teza despre poziţia raţiunii umane faţă de Fiinţă, decât în ideea de microcosmos: „Întreaga metafizică prekantiană a Occidentului încercase să pătrundă în Fiinţa-absolut-fiinţându venind dinspre Fiinţa cosmosului, în orice caz dinspre Fiinţa-obiect (Gegenstand-Sein). Aceasta este ceea ce Kant dovedise în a sa critică a raţiunii (Transzendentale Dialektik) ca o încercare imposibilă. El spune pe drept că întreaga Fiinţă obiectuală (gegenständliches Sein) a lumii interioare precum şi a celei exterioare este de raportat mai întâi la om. Toate formele Fiinţei sunt dependente de Fiinţa omului. Întreaga lume obiectuală şi esenţa Fiinţei ei sunt nu o «Fiinţă în sine» (Sein an sich), ci doar o contraproiectare (Gegenwurf) corespunzătoare a întregii organizări spirituale şi corporale a omului şi o «secvenţă» din această Fiinţă ca atare. Abia din reprezentarea esenţială a omului, pe care o cercetează «antropologia filosofică», este – ca prelungire în trecut a actului spiritului său izvorând primordial din centrul omului – de tras o concluzie despre atributele reale ale temeiului suprem al tuturor lucrurilor" (*Phil. Weltanschauung*, p. 13).

E. Hölzen comentează astfel afirmaţia lui Scheler: „Aceasta nu sună doar kantian, ci este chiar gândit cu Kant,

cu a cărui filosofie transcendentală ... problemele se identifică de-a dreptul"[1]. Adeziunea categorică la poziţia gnoseologică a lui Kant este crucială pentru orice interpretare la Scheler. Ei (adeziunii) îi stau faţă în faţă o bogăţie de afirmaţii cu alt conţinut ale lui Scheler şi anume, nu numai în perioada sa incontestabil nekantiană de până la 1922/23, ci chiar în scrierile târzii şi postume înseşi. Aşadar, înainte de a constata, cu Hölzen, referindu-ne doar la acest fragment, „o schimbare completă în atitudinea faţă de Kant în comparaţie cu prima perioadă" (E. Hölzen, A, p. 172), este de pus întrebarea dacă Scheler a devenit aici necondiţionat un kantian. La prudenţă faţă de o asemenea interpretare, îndeamnă faptul că Scheler, în ciuda adeziunii la poziţia gnoseologică a lui Kant, în acelaşi timp totuşi nu respinge în întregime, ca acesta, posibilitatea unei metafizici a absolut-fiinţândei-Fiinţe, ci numai pe aceea a unui anumit gen de metafizică. Astfel trebuie încercat să înţelegem teza mai sus menţionată a lui Scheler la poziţia raţiunii umane faţă de Fiinţă nu de la Kant, ci pornind de la celelate afirmaţii ale lui Scheler însuşi.

Faptul că Scheler aprobă, în general, o tează filosofică a lui Kant, nu este neobişnuit. În ciuda opoziţiei sale faţă de Kant în multe probleme fundamentale, Scheler nu doreşte niciodată să fie „antikantian", dar nici să meargă pe urmele lui Kant, ci să-l depăşească[2]. Scheler este de acord cu Kant „că în «materia fenomenului» nu poate fi dat decât ceea ce se dovedeşte corespunzător împlinirii «formelor» pregătite,

[1] E. Hölzen, A, p. 171. A se vedea, de asemenea, acordul lui Scheler cu «Lehre der transzendentalen Apperzeption» a lui Kant (*Stellung des Menschen*, p. 47 şi urm.); a se compara şi cealaltă critică scheleriană asupra lui Kant (GW II, p. 384-393 *ş.a.*).

[2] GW I, p. 200; GW II, p. 20. *Stellung des Menschen*, p. 47 şi urm.; *Idealismus-Realismus*, p. 271, etc. H. Dahm găseşte la Scheler o „profundă conştiinţă a răspunderii ... pentru şi faţă de Kant, o mărturisire şi o dorinţă care ar trebui să destrame vraja hipnotică a filosofiei sale şi să reia problema întreruptă cu idealismul german a unei dezbateri obiective" (H. Dahm, p. 319 şi urm.).

a «modurilor şi legilor (faptului) de a interpreta» a anumitor reacţii de bază, care populează esenţa raţiunii umane. «Structura» experienţei ... precede întregul conţinut senzorial, limitează şi îngrădeşte *apriori* posibilitatea în care ne pot fi date nouă realităţi senzoriale" (GW X, p. 449 şi urm., 467). Numai că – după Scheler – Kant explică greşit conexiunile de structură ale experienţei, „prin faptul că el, conform provenienţei lor, le conduce înapoi, doar la legităţi funcţionale *a priori* ale raţiunii" (GW VIII, p. 250), care abia în procesul de a cunoaşte (Erfahren) „ar exista şi ca legi formale ale Fiinţei obiectelor cunoaşterii"[1]. Scheler, dimpotrivă, accentuează repetat contra lui Kant: „formele de gândire şi de contemplare ale spiritului uman" au izvorât „abia prin funcţionalizarea judecăţilor esenţiale, dobândite iniţial de un exemplar, la fiinţarea însăşi"[2]. Ele sunt nu un adaos al spiritului nostru la obiectele cunoaşterii, ci urmare a legilor formale ale acestor obiecte înseşi.

Cu această teorie despre o dobândire a legităţilor funcţionale ale raţiunii prin „funcţionalizarea corporalei şi ontologicei cunoaşteri esenţiale" (GW VIII, p. 232) se poate explica sensul afirmaţiei scheleriene, (că) întreaga lume corporală ar fi nu o „Fiinţă în sine", ci numai o „contra-proiectare" (Gegenwurf) corespunzătoare organizării spirituale şi corporale a omului şi o „secvenţă" din această Fiinţă în sine. Chiar definirea metafizicii temeiului suprem ca „prelungire înapoi" (Rückverlängerung) a actului uman devine

---

[1] *Idealismus-Realismus*, p. 278 şi urm. După Kant este deci valabil „că «legile obiectelor experienţei şi cunoaşterii (de asemenea ale voinţei) se orientează după legile experienţei şi cunoaşterii (voinţei) obiectelor»" (GW II, p. 92).

[2] *Idealismus-Realismus*, p. 297; acest principiu a fost prezentat amănunţit de Scheler ca teorie-*apriori* pentru prima dată în GW II, p. 68-101 şi GW X, p. 214 şi urm., 388 şi urm., 415-419, apoi continuat sub numele „Funcţionalizarea structurii-*apriori*" în special în GW V, p. 198-200, 207-210 şi este valabil, după cum indică tratarea lui scurtă în multe pasaje din scrierile târzii, chiar şi pentru Scheler «târziu».

(din aceasta) clară şi prin urmare centrarea antropologică în mod consecvent a acestei metafizici.

O „contraproiectare" corespunzătoare organizării corporale a omului – şi aceasta trebuie să însemne aici: senzorialităţii (Sinnlichkeit) sale, cunoaşterii senzoriale (Sinneserkenntnis) specifice lui – este lumea obiectuală, deoarece, după Scheler, întreaga experienţă senzorială (Sinneserfahrung) este redusă la „Fiinţă pentru viaţă" (Sein für das Leben) (GW V, p. 89). Funcţiile senzoriale şi organele lor aferente nu sunt instrumente ale unei cunoaşteri dezinteresate. Ele nu au o funcţie epistemologică. Ele stau mai curând, conform esenţei lor, exclusiv într-un raport absolut practic cu realitatea. Ele „selectează din realitatea existentă în fapt doar aspecte şi conţinuturi parţiale care pot fi utile pentru funcţiile vitale ..." (GW X, p. 437; GW VIII, p. 283). Scheler numeşte selecţia aspectelor şi a conţinuturilor parţiale de importanţă vitală din abundenţa Fiinţei-lume (Welt-Sein), mediul (Milieu) sau, mai des, „lumea înconjurătoare" (Umwelt), ca „totalitatea sau întregul unitar" al „lumii trăite cu efect" (wirksam erlebte Welt) asupra omului ca organism viu (GW II, p. 173). „Sfera mediului înconjurător al Fiinţei" este deci sfera „Fiinţei relativ-vitale" (GW V, p. 89), „replica exactă" (GW II, p. 170) sau corelatul pentru cerinţa instinctuală şi senzorialitatea omului aflată în serviciul ei[1].

Dacă într-adevăr este posibil, „să se intre în colaborare cu Fiinţa, aşa cum este ea de sine însăşi şi în sine însăşi" (GW V, p. 89), aceasta se poate atunci când omului îi este în măsură să iasă din comportamentul legat-impus de instinct

---

[1] „Adaptarea" reciprocă (GW VIII, p. 295) dintre organizarea corporală şi mediul înconjurătur a găsit o expunere adecvată la B. Lorscheid (p. 72-100). Aici sunt scoase în evidenţă şi rădăcinile teoriei «mediului înconjurător» a lui Scheler, înainte de toate la H. Bergson, J. von Uexküll şi J. P. Pawlow. Pentru activitatea cognitivă a organelor de simţ în întreaga teorie a cunoaşterii a lui Scheler, vezi printre alţii H. Lackmann, p. 17-25, 105-107 şi H. Schümmer, p. 56-68.

şi de mediul înconjurător (trieb- und umweltgebundenes Verhalten) şi să se ridice la obiectivitatea deplină, cu alte cuvinte la determinarea numai prin conţinutul unui lucru în opoziţie cu determinarea prin necesităţile de natură instinctuală ale organizării corporale. După Scheler, omul este capabil, graţie spiritului său, de o asemenea înălţare. Subiectul pur spiritual din om este în stare să se depărteze (abkehren) de influenţa mediului înconjurător, să răstoarne (umkehren), în principiu, relaţia cu realitatea: să se comporte „liber de mediul înconjurător", „receptiv-deschis faţă de tot ce există în lume" (weltoffen)[1]. Dacă însă omul, graţie spiritului său „(este) X-ul care se poate comporta în măsură nelimitată «deschis lumii» (weltoffen)" (*Stellung des Menschen*, p. 40), adică este de definit „prin esenţa lucrurilor înseşi" (*Stellung des Menschen*, p. 39; *Phil. Weltanschauung*, p. 30), în ce sens este atunci interpretat, că întreaga lume obiectuală nu alcătuieşte, cu toate acestea, o „Fiinţă în sine", ci un fragment din această Fiinţă în sine, corespunzător şi organizării spirituale a omului?

Omului îi sunt aşezate bariere în cunoaşterea spirituală a Fiinţei-lume (Welt-Sein). Pe de o parte, deoarece cunoaşterea spirituală, în raport cu cunoaşterea senzorială, este, ce-i drept, „exuberantă" (überschwenglich), chiar nemijlocită, însă totuşi legată de ea. Pe de altă parte, este limitată prin dimensiunea corespunzătoare a dobânditelor legităţi funcţionale ale spiritului însuşi. „Spiritul nostru este în măsură să stea cu lucrurile într-un contact, care este în sine nemijlocit (an sich unvermittelt) prin organizarea senzorială a corpului nostru" (GW V, p. 196). Căci dacă „este ... perceperea senzorială doar un indicator pentru acţiunea centrului vital şi reacţia lumii la el" (GW VIII, p. 219), atunci nu mai poate orice conţinut al unei contemplaţii,

[1] Ridicarea omului la deschiderea faţă de lume (Weltoffenheit) prin forţa spiritului a fost descrisă de Scheler înainte de toate în *Stellung des Menschen*, p. 38-42. Structura-act în care se realizează aceasta este numită de el şi „reducţie fenomenologică".

care se ridică deasupra unei simple funcţii de semnal pentru ceea ce este de importanţă vitală, în caz că el dă deja ceva de înţeles din „Fiinţa lucrurilor înseşi", să intre în contul funcţiilor senzoriale şi al originarei ei înfrânări a instinctului (H. Schümmer, p.61). Deci trebuie să existe, ca atare, o participare directă, adică nemijlocită prin simţuri, a spiritului la „Fiinţa lucrurilor înseşi", şi anume pentru că şi în măsura în care există, într-un fel sau altul, o luare în câmpul vizual (Insichtnahme) a vreunei Fiinţe, nu stăpânită de intenţionalitatea instinctuală, ci determinată pur obiectiv. Deoarece omul nu este totuşi „spirit pur", ci o făptură vie, care are spirit, o asemenea luare în câmpul vizual sau, cum zice Scheler, „o simplă contemplare a relităţii, o pură intuire nesenzorială a ei ... nu se poate împlini *realiter* altfel decât prin şi cu mijlocirea unei organizări senzoriale" (GW X, p. 444).

Limitările rezultânde de aici ale cunoaşterii spirituale a lumii se referă totuşi în detaliu nu la conţinutul acesteia, ci numai la condiţia de realizare a acesteia (GW X, p. 445 şi urm.). Ceea ce există în cunoaşterea lumii este dat nu prin funcţii senzoriale ci prin contemplare pură. Împlinirea în act a acesteia este însă declanşată „cu ocazia acelui dialog în simboluri al lumii înconjurătoare cu organismul" (GW X, p. 438). Faptele, situaţiile întâmplătoare acum-aici-aşa-fiinde – de exemplu o durere aici-acum în braţ – pe care ni le dau simţurile, pot adică să fie luate ca prilej de a întreba, într-o poziţie contemplativă, distanţată, ce ar însemna de fapt „durerea însăşi" independent de faptul că ea apare tocmai acum-aici. Cu aceasta este părăsită relaţia, iniţial orientată vital-centric, faţă de mediul înconjurător şi este adoptată relaţia spirituală a contemplaţiei faţă de lume.

Scheler foloseşte ocazional, pentru această specific spirituală împlinire în act, caracterizarea „act al faptului-de-a-idea" (Akt der Ideierung) (*Stellung des Menschen*, p. 49-51). Acesta este o deschidere a spiritului pentru a-fi-ca-atare (a-fi-la-sine)(Ansichsein) al lucrurilor, care

se aprinde la contactul cu aici-acum-aşa- fiinţ(ând)a stare-de-lucruri, prin faptul că aceasta devine transcendentă la forma esenţială în ea. „A idea" (ideieren) însemnă deci „a sesiza în fiecare exemplu al menţionatelor regiuni ale esenţei (Wesensregionen) structurile şi formele de alcătuire esenţiale ale lumii" (die essentiellen Beschaffenheiten und Aufbauformen der Welt) (*Stellung des Menschen*, p. 51).

Senzorialitatea limitează deci, pe de o parte, posibila cunoaştere a bogăţiei Fiinţei-lume (Welt-Seins), în măsura în care numai realităţile lumii sunt capabile de a deveni exemple pentru spirituala înţelegere a structurii esenţiale a lumii, care stă într-un posibil contact cu simţurile umane (H. Schümmer, p.60 şi urm.; comp. GW X, p. 460). Pe de altă parte însă omul, în actul faptului-de-a-idea, depăşeşte experienţa senzorială. Căci „cunoaşterea ... pe care noi o dobândim, este valabilă, chiar dacă e câştigată dintr-un exemplu, în nesfârşita universalitate a tuturor lucrurilor posibile care formează această esenţă şi, absolut independent de omeneştile noastre simţuri contingente şi de felul şi măsura excitabilităţii lor, pentru toate posibilele subiecte spirituale care gândesc asupra aceluiaşi material. Convingerile pe care le dobândim astfel sunt valabile deci în-afară (hinaus) (şi) dincolo de graniţele experienţelor noastre senzoriale; ele sunt valabile nu numai pentru această real existândă lume, ci pentru toate lumile posibile. În limbaj didactic le numim «*a priori*»" (*Stellung des Menschen*, p. 51; *Phil. Weltanschauung*, p. 9-11; GW VIII, p. 231 şi urm.).

Remarca lui Scheler, că întreaga lume obiectuală ar fi doar un „fragment" din „Fiinţa în sine", corespunzător organizării spirituale şi corporale a omului, este în această privinţă acum clară: cunoaşterea spirituală a lumii este legată de punctul ei de plecare de la „domeniul foarte restrâns al lumii reale, care ne este accesibil prin experianţă senzorială şi sprijinul instrumental convenit ei" (*Phil. Weltanschauung*, p. 10). Totuşi nu este explicabil că acest „fragment" din „Fiinţa în sine"

însăşi, n-ar putea să fie „Fiinţă în sine", ci doar o „contraproiectare" corespunzătoare organizării spirituale şi corporale a omului. Căci Scheler zice despre cunoştinţele esenţiale dobândite în faptul experienţei senzoriale: ele sunt valabile „în afară şi dincolo" (hinaus und hinüber) de această experienţă; ele „contează pentru fiinţare aşa cum ea este de sine însăşi şi în sine însăşi" (*Phil. Weltanschauung*, p. 10). Antropocentrarea totală din gândirea lui Scheler nu găseşte în tezele propriei sale teorii a cunoaşterii, atât cât le-am schiţat până aici, nici un suport. Sau poate fi dovedit probabil prin limitarea pe care spiritul uman o cuprinde în sine însuşi şi nu vine abia din legătura sa cu un corp?

Am făcut deja trimitere la acordul fundamental al lui Scheler cu Kant, anume că nouă, în „materia fenomenului" (Materie der Erscheinung), nu ne poate fi dat decât ceea ce se manifestă spre împlinirea deja existentelor forme de contemplare şi de gândire ale spiritului uman (Anschauungs- und Denkformen des menschlichen Geistes). Acestea însă, după Scheler, nu îi revin spiritului prin producere spontană (Kant) sau ca „idei înnăscute", ci sunt dobândite originar prin funcţionalizarea judecăţilor-de-esenţă (Wesenseinsichten). Funcţionalizarea îşi produce efectul mai îndeaproape ca aplicare a judecăţilor-de-esenţă în fiinţarea însăşi, dobândite prealabil de la un exemplar, asupra cunoaşterii realităţii concrete. „În modul de a proceda mai de pe urmă nu ne vine esenţa la o conştiinţă aparte. Cunoaşterea esenţei funcţionează aici numai – şi anume ca procedeu de selecţie, nu ca procedeu de sinteză, ca legătură, conectare – fără a ne fi fost dată nouă însine. Pentru cunoaşterea existenţei întâmplătoare face (să fie) supraliminar tot ceea ce este în concordanţă cu esenţa întrezărită, respectiv ce este un posibil caz de aplicare pentru conexiunile esenţiale şi structurile esenţiale. Primordialul *apriori*-al-Fiinţei (Seins*apriori*) devine astfel *apriori* subiectiv, ceea ce este gândit devine «formă» a gândirii, ceea ce este iubit devine «formă» şi mod al iubirii"

(GW V, p. 207 şi urm.). O organizare constantă a raţiunii, aşa cum a presupus-o Kant, nu există. După această interpretare, ea este mai degrabă supusă în principiu transformării istorice[1]. „Doar raţiunea însăşi, ca înzestrare şi capacitate, prin funcţionalizarea noilor judecăţi-de-esenţă ... la fapte experimentabile ... de a forma şi a modela forme de gândire, de contemplare, de iubire şi de evoluare mereu noi, este constantă" (*Stellung des Menschen*, p. 52; GW VIII, p. 9; GW V, p. 199; GW II, p. 20).

Noi cuprindem bogăţia Fiinţei-lume (Welt-Sein) numai în măsura în care posedăm pentru ea forme de gândire şi de contemplare, în care ea ni se poate prezenta. Cunoaşterea lumii, posibilă nouă, este în această privinţă mereu un „fragment" corespunzător organizării spirituale a omului şi de aceea de raportat mai întâi la ea. Acest perspectivism principial se intensifică prin teza scheleriană despre devenirea istorică şi transformarea organizării raţiunii noastre: „fragmentul" din Fiinţa-lume, în general deschis unui subiect care cunoaşte, pentru o posibilă cunoaştere, se orientează după sfera judecăţilor sale funcţionalizate asupra esenţei. Fiecare organizare raţională a luat naştere mai întâi „prin funcţionalizarea unui anume fragment" din judecăţile-de-esenţă (GW VIII, p. 198). De aceea se adaugă la perspectivismul principial şi unul istoric: după sfera cu adevărat împlinitei funcţionalizări este potenţialul „fragment"din Fiinţa-lume, pentru subiectul care cunoaşte, mai mare sau mai mic. Conform idealului, posedă cea mai amplă posibilă cunoaştere a lumii acela care integrează în sine toate treptele devenirii raţionale finite, adică transformă ceea ce s-a alcătuit sau se va alcătui vreodată ca structuri raţionale în mersul istoriei, într-o „unică şi concentrată formă raţională" (GW V, p. 207). „Deci ideea de microcosmos, după care omul

---

[1] *Stellung des Menschen*, p. 52; *Phil. Weltanschauung*, p. 34 şi urm.; *Idee des Friedens*, p. 47; *Idealismus-Realismus*, p. 279; GW VIII, p. 9, 145, 213 şi urm., 232, 301; GW V, p. 198 şi urm., 347 *ş.a.*

încorporează în sine, în genere, toate domeniile de cunoaştere a lumii, a temeiului şi a legităţii ei («*homo est quodammodo omnia*»), se repetă aici, dar în sens relativ istoric, în măsura în care acela, care concentrează în sine cel mai profund totalitatea vieţii de până acum a lumii şi prelucrarea ei raţională şi o reprezintă în forme raţionale, este şi cel care posedă capacitatea celei mai profunde ... cunoaşteri" (GW VIII, p. 86).

Înţelegem acum în ce sens vorbeşte Scheler despre întreaga lume obiectuală, ca fiind un „fragment" din bogăţia Fiinţei-lume corespunzător organizării spirituale a omului. Pe de altă parte însă, nu este clar de ce acest „fragment" din „Fiinţa în sine" n-ar putea fi însăşi „Fiinţa în sine". Scheler spune totuşi că întregul *apriori* subiectiv ar fi devenit din iniţialul *apriori* al Fiinţei, ar fi, „într-un fel, transformarea materiei cunoaşterii în forţa de a cunoaşte", „potrivit unuia dintre primele acte ale cunoaşterii şi formei şi alcătuirii interpretării şi selecţiei rămase în urma obiectelor sale" (*Phil. Weltanschauung*, p. 36). Numai dacă performanţele acestui *apriori* subiectiv ar fi o adăugare sintetică a formei din partea spiritului spontan la realităţile iniţial lipsite de formă, (atunci) ar fi întreaga lume obiectuală nu „Fiinţă în sine" ci doar o „contraproiectare" spre organizarea spirituală a omului. Scheler nu împărtăşeşte însă această teorie a lui Kant. Performanţa subiectivului *apriori* ar fi mai degrabă „exact opusul: potrivit anterior întrezăritelor esenţe şi conexiunilor esenţiale, o categoric reglată negare, reprimare, neluare-in-seamă a întregului conţinut accesibil al lumii, care pentru esenţele întrezărite şi conexiunile esenţiale nu exercită nici o funcţie de împlinire sau de confirmare ... Întregul apriori subiectiv este deci un anume mod nu al formei ..., ci al selecţiei" (GW V, p. 208) şi anume din „bogăţia lumii, aşa cum se compune ea în sine şi este" (GW V, p. 209). Din principiile propriei sale teorii a cunoaşterii nu rezultă totala relativitate a întregii Fiinţe obiectuale la omul care «unoaşte,

susţinută de Scheler. Mai curând rezultă din ele doar: „Ce ... este doar «relativ» nu este niciodată, în sens restrâns, cunoaşterea ci existenţa (das Dasein) obiectelor ei şi limitele cunoaşterii" (GW X, p. 402).

Chiar dacă o cunoaştere filosofică dă totalitatea lumii în sensul expus, ca „fragment", atunci lumea astfel cunoscută ar trebui denumită de Scheler nu mai puţin decât ca o în-sine-existândă-lume, dacă nu chiar pur şi simplu: în sine existânda lume (GW X, p. 303). Dacă lui Scheler i-ar fi fost dat să-şi gândească metafizica până la capăt, din toate punctele de vedere şi să o desăvârşească, atunci ar fi trebuit să revizuiască în mod considerabil centrarea ei antropologică sau măcar propria sa teorie a cunoaşterii[1].

Din relativitatea lumii obiectuale la om, reiese, după Scheler, că o metafizică a Fiinţei-absolut-fiinţânde este posibilă doar ca metafizică a omului, ca meta-antropologie.

De la lumea care ne este dată nouă, dobândim ideea-limită (Grenzidee) a „lumii-pur- şi-simplu", ca prototipul unei totalităţi a lumii, în care toate ideile esenţiale (Wesensideen) şi valorile esenţiale (Wesenswerte) din toate, într-o întâmplare, nicicând pe deplin inteligibilă nouă, a existenţei lucrurilor realizate, se regăsesc într-o structură articulată (comp. *Phil. Weltanschauung*, p. 22). „Fragmentul" cunoscut de noi sau în general de cunoscut, din „lumea pur şi simplu", nu o epuizează – cel puţin în măsura în care ea este arbitrară (*Phil. Weltanschauung*, p. 22; GW X, p. 215) – ne permite însă formarea acestei idei-limită în procesul de conştientizare a limitelor propriei noastre cunoaşteri a lumii. În Fiinţa omului, şi anume în raportarea sa la secvenţa de lume accesibilă lui, găsim, pe de altă parte, posibilitatea „de a trage o concluzie asupra atributelor reale ale temeiului suprem al tuturor lucrurilor" (*Phil. Weltanschauung*, p. 13). Căci raportarea noastră la lume conţine o contradicţie care

[1] Ultimul ar fi de văzut în sensul teoriei *idea-cum-re*, analizată în lucrarea de faţă.

nu se rezolvă decât într-o concluzie asupra atributelor temeiului lumii.

Noi cunoaştem deja această concluzie şi situaţia obiectivă care îi stă la bază ca „modul transcendental de raţionare" (transzendentale Schlußweise). Conflictul relaţiei noastre cu lumea îl aflăm în faptul că, pe de-o parte, existenţa şi esenţa lumii sunt în mod evident independente de existenţa *hic et nunc* a oricărui act care include această Fiinţă drept obiect. Dacă o oarecare fiinţare intră sau nu în relaţie cu un oarecare act uman: a cunoaşte, a iubi, a voi etc., nici nu-i instituie Fiinţa, nici nu o anulează (aufheben)[1]. Pe de altă parte, este nu mai puţin evident că întreaga fiinţare posibilă se află în dependenţă faţă de un act care o include într-adevăr: o ordine a valorii care, în această lume, se realizează independent de om, este în sine absurdă, fără un spirit iubitor într-adevăr; la fel o ordine a esenţei, fără un spirit care cunoaşte într-adevăr; o ordine a scopului, fără un spirit volitiv într-adevăr; realitate, fără impuls care instituie, etc.. Astfel, lumea pretinde dependenţa pur şi simplu a Fiinţei de un centru-act într-adevăr, care în ordinea esenţei este cel uman, căruia însă trebuie să i se atribuie toate actele şi operaţiile, care ne dau acest acces (*Phil. Weltanschauung*, p. 13 şi urm.; *Stellung des Menschen*, p. 49; GW V, p. 180-184).

„Prelungirea retroactivă" a actelor omului pe temeiul suprem al lucrurilor înseamnă deci transferarea corespondenţei dintre „centrul-act" om şi lumea sa asupra celei dintre centrul-act temeiul-lumii cu lumea pur şi simplu. Cu toată remarca din *Vom Ewigen im Menschen*, cum că temeiul lumii ar sta într-o relaţie analogă cu lumea pur şi simplu, precum omul cu lumea sa (GW V, p. 182), pentru metafizica târzie trebuie judecat mai curând împreună cu H.E. Hengstenberg: există numai o singură deosebire cantitativă între poziţia temeiului lumii şi aceea a noastră faţă de lume

[1] Despre transcendenţa obiectului faţă de orice act, a se vedea *Idealismus-Realismus*, p. 262-266.

(H. E. Hengstenberg, p. 384; H. Herzfeld, p. 64). În final este valabil, ceea ce vede şi F. Hammer: „Unica deosebire între umanul şi divinul centru-act este că unul este a-fi-constitutiv (seinskonstitutiv), celălalt doar a-fi-consecutiv" (seinserschließend) (F. Hammer, p. 139).

Întrebarea despre argumentarea lui Scheler a gândirii sale antropocentrice ne-a dus permanent, în chip variat, la a (ne) întreba despre Fiinţă în general. Desigur că omul ca microcosmos repetă lumea în mare, şi anume în sensul de Fiinţă. Însă, ca microcosmos, omul trimite şi dincolo de sine, spre bogăţia Fiinţei: ceea ce este, este mai mult decât omul; şi el trimite la Fiinţa de fapt: tot ce este în multiplicitatea Fiinţei, este Fiinţă. Chiar şi modul Fiinţei de a se raporta, în cunoaştere, la subiectul care cunoaşte, nu duce, pe domeniul propriei teorii a cunoaşterii a lui Scheler, la aceea că aceasta devine ultimă dimensiune a întregii Fiinţe în cunoaştere. Mai degrabă Fiinţa însăşi este cea de la care întreaga cunoaştere îşi primeşte dimensiunea ei. Şi chiar dacă însăşi teoria cunoaşterii lui Scheler ar fi pusă sub semnul întrebării, ceea ce aici nu s-a făcut, atunci se pune în mod necesar prin aceasta problema Fiinţei: anume, dacă adăugita (angesetzte) fenomenalitate a fenomenelor, a cunoaşterii esenţiale din fenomenologia scheleriană, ar fi cu adevărat o premisă atât de simplă, de la sine înţeleasă şi uşor de acceptat, cum o prezintă Scheler, sau dacă ea (nu) ar implica deja o hotărâre speculativă – de exemplu despre sensul fenomenelor, aparenţei, Fiinţei, obiectului, lucrului şi fiinţării – luată încă în prealabil şi prin aceasta nu ar fi în nici un caz «acea», ci numai «o» posibilitate a începutului radical al filosofării [1]. În final stă şi „prelungirea retroactivă" a actelor omului asupra actelor temeiului lumii în conexiune cu problema Fiinţei: „prelungirea retroactivă" se dovedeşte totuşi necesară, în măsura în care omul poate înţelege împlinirea sa ca act şi cunoaşterea dată

[1] A se vedea critica fundamentală a lui M. Müller (p. 95-117) asupra lui Husserl, critică de care este atins şi Scheler.

lui despre Fiinţă, pornind numai de la Fiinţa absolută şi spre Fiinţa absolută.

Dacă deci o co-gândire a gândirii antropocentrice a lui Scheler face repetate trimiteri la întrebarea despre Fiinţa însăşi şi se întâlneşte aici cu rezultatul co-gândirii unei alteia, a trăsăturii panenteiste fundamentale a metafizicii scheleriene, atunci se arată prin acesta: modul cum gândeşte Scheler însuşi Fiinţa argumentează sau greşeşte în final poziţia sa metafizică.

13. Nimic-ul. Problema metafizică, problema religioasă (Buddhismul).

Nimic-ul [das Nichts] şi ceva [Etwas]. Mirarea

Conform lui Scheler, există o primordială şi nemijlocită evidenţă a «Fiinţei» în cel mai larg sens al cuvântului care, în formă categorică- imperativă, afirmă că într-adevăr, «ceva» este (daß überhaupt Etwas ist) sau, mai bine şi mai categoric spus, că Non-Nimic este (daß nicht Nichts ist) (*Idealismus-Realismus*, p. 258 şi urm.; *Stellung des Menschen*, p. 89; GW V, p. 93-99). Acesta este cel dintâi lucru care este dat subiectului «erlebend» (care trăieşte evenimentul), într-o modalitate pur şi simplu neîndoielnică şi de care este până în străfundurile sale dintotdeauna conştient. Această evidenţă a fost presupusă încă în constituirea sensului expresiei „îndoiala asupra a ceva" (Zweifel an Etwas), (asupra Fiinţei a ceva, asupra adevărului unei teze etc.) (GW V, p. 93). Al doilea lucru, care este dat în mod evident subiectului «erlebend», este convingerea: dacă Non-Nimic este, trebuie să existe un mod de a fi al unei fiinţări (eine Seinsart eines Seienden), care doar prin sine este. Dacă încercăm să luminăm acum prima certitudine a Fiinţei (Seinsgewißheit), nu ne îndepărtăm de tema acestei lucrări. Mai curând este pregătită astfel înţelegerea fundamentului hotărâtor

al ideii metafizice scheleriene de Dumnezeu, anume certitudinea originară: există un *ens a se*.

Ce sens, ce conținut are mai îndeaproape această evidență „există «ceva» într-adevăr" (es gibt Etwas überhaupt), „este Non-Nimic" (es ist nicht Nichts)? Ne este oare dată aici componența evidentă a unei anume „Ființe", așa cum pare totuși să-i corespundă sensului cuvântului „ceva"? Sau „ceva" exprimă doar „Non-Nimic-ul" (das „nicht Nichts"), deci Ființa sa să fie într-atât de extinsă, încât să cuprindă nu o ființare oarecare ci întreaga ființare în general? Să fie deci exprimată de această evidență nu un sens anume, ci acel comun *quantum* de sensuri al „Ființei"? Să aibă „ceva" și „ființare", prin urmare, aceeași însemnătate, și atunci este de interpretat ființarea drept formă goală? În ce constă sensul comun al „Ființei" și cum se comportă el față de particularizările „Ființei"?

Cea mai generală și mai adecvată formulare a evidenței supreme o exprimă, după Scheler, propoziția: „există Non-Nimic" (es gibt nicht Nichts), „este Non-Nimic" (es ist nicht Nichts) (*Idealismus-Realismus*, p. 258; GW V, p. 93). Cuvântul „Nimic" (Nichts) nu înseamnă aici nici exclusiv „«a nu fi ceva» (das „nicht Etwas Sein") sau «a nu fi real» (Nichtwirklichsein), ci negativa stare de fapt a Non-Ființei în general" (negativen Verhalt des Nichtseins überhaupt) (*Idealismus-Realismus*, p. 258), deci acel Nimic absolut, a cărui negare-a-Ființei (Seinsnegation) în Ființa negată încă nu separă a-fi-într-un-anume-mod (So-Sein) sau esența (Wesen) și a-fi-într-un-anume-loc (Da-sein) sau existența: Nimic-ul (das Nichts) aceasta înseamnă a-nu-fi-ceva (das Nichtetwassein) și non-existența (das Nichtdasein) într-una, într-o necondiționată unitate și simplitate (GW V, p. 93, 264; GW X, p. 204).

Că nu ar fi nimic (nicht nichts), mai stringent, că Non-Nimic-ul ar fi (daß nicht das Nichts sei) este mai mult decât o negare goală a judecății sau negare a propoziției. El nu se epuizează în nici un caz în negarea împlinită de subiect. În acest caz s-ar putea ca, „fără trăirea acestui vid, sfera de

contemplare a spiritului în general să fie obiectiv lipsită de conţinut, şi, doar în judecată şi propoziţie se ascunde semnificaţia «nu»" (GW X, p. 204). Convingerea din propoziţia că Non-Nimic-ul ar fi, nu este în primul rând dependentă de acribia logică. Strălucirea acestui adevăr este mult mai mult dependentă de faptul „că neîndoielnica posibilitate obiectivă, că într-adevăr Nimic-ul ar fi, a dus nu doar sporadic în modul judecăţii (urteilsmäßig) la conştiinţă, ci oarecum trăieşte în ea aşa, încât Fiinţa fiecărei fiinţări este dată ca minunată infirmare a acestei posibilităţi – ca etern uimitoarea acoperire a prăpastiei Nimic-ului absolut". „Cine n-a privit în vreun fel în abisul Nimic-ului absolut, acela va scăpa complet din vedere chiar şi eminenta pozitivitate a conţinutului convingerii, că de fapt ceva este şi nu mai curând Nimic" (daß überhaupt Etwas ist und nicht lieber Nichts)[1].

Poate însă exista într-adevăr o contemplare a Nimic-ului? Nu înseamnă aceasta că Nimic ar fi un „fenomen", conţinutul unei evidente cunoaşteri a esenţei (Wesenserkenntnis)[2]? Nu lezează aceasta opoziţia contradictorie dintre Fiinţă şi Non-Fiinţă (Sein und Nichtsein)?

Edith Stein spune despre Nimic că ar avea, ce-i drept, un sens inteligibil, dar că n-ar fi o esenţialitate (Wesenheit). „Nu numai că nu are un sens deplin, dar nici măcar unul deşert în sensul unei forme goale, dar care se poate umple, cum este ceva-ul (das Etwas), ci un gol de neîmplinit

---

[1] GW V, p. 95, 93 şi urm. În revendicarea scheleriană a necesităţii unui fapt-de-a-trăi peste întreaga conducere logică a ideilor, G. Kahl-Furtmann vede o înrudire şi o etapă premergătoare la cuprinderea emoţională (gefühlsmäßig) a Nimic-ului, cerută de M. Heidegger (G. Kahl-Furtmann p. 315). Nu trebuie intrat în detaliu asupra conceptului de Nimic al lui Heidegger, dificil şi neobişnuit. Vezi la aceasta M. Heidegger, D; G. Kahl-Furtmann, p. 307, 212; G. Siewert, p. 10-17, 39-46.

[2] „Realitatea fenomenologică sau «pură» este o realitate care, prin conţinutul unei contemplări directe, devine un dat. Conţinutul unei asemenea contemplări este numit de noi «fenomen»" GW X, p. 433; comp. GW II, p. 69 şi altele.

(irealizabil); iar în caracterul irealizabil al vidului se dezvăluie «lipsa de esenţă» (Wesenslosigkeit). De aceea lui îi revine nu Fiinţa ci Non-Fiinţa, şi tot ce se poate mărturisi despre el este negaţie (Verneinung)" (Edith Stein, p. 303, comp. 270, 306). Scheler, dimpotrivă, vorbeşte – şi anume când critică agnosticismul şi învăţătura buddhistă privitoare la Nirvana – despre Nimic-ul absolut ca despre un fenomen încă pozitiv (GW V, p. 263; GW X, p. 202, 205). Îi atribuie astfel Nimic-ului vreo pozitivitate, vreo esenţă?

Pentru a lămuri această problemă, trebuie acordată atenţie diferitelor semnificaţii ale cuvântului „Nimic" (Nichts) la Scheler. Corespunzător „principiului onticii pure", că fiecărei „esenţe" (Wesen) îi aparţine o „existenţă" (Dasein) şi invers (GW X, p. 203), Scheler diferenţiază următoarele posibile semnificaţii ale cuvântului „Nimic": o dată, „Nimic" (Nichts) – în sens de „ne-ceva, ne-definit" (Nichtetwas), de „Nimic" în sens de „ne-real" (Nichtreal); al doilea, „relativul Nimic" – adică „Nimic"-ul „unui ceva" (eines Etwas), respectiv „al unei realităţi" (Realität) – de „Nimic-ul" ca esenţă în ambele sensuri: Nimic-ul „a ceva" şi „al realităţii", „starea de fapt negativă a Non-Fiinţei în general" (GW X, p. 204; *Idealismus-Realismus*, p. 258).

Nimic-ul relativ – Nimic-ul unui ceva sau al unui real (eines Realen) – presupune permanent o calitate pozitivă a existenţei şi o formă pozitivă a existenţei. Este „un «nu-ceva-definit, nu-ceva-determinat» (ein Nicht-etwas-Bestimmtes), unde definitul/determinatul «referitor la care» ceva nimic este, doar din punct de vedere al limbii nu este numit şi nu are semnificaţie în judecată şi propoziţie, care însă i se arată ... spiritului în situaţia reală dată ... ca stare-de-lucruri negativă (als negativer Sachverhalt). Astfel văd eu că «pe masă stă nimic», adică trăiesc contradicţia dintre starea-de-lucruri crezută, în conţinutul căreia într-un loc anume sunt incluse pahare, sau ce altceva mai stă pe masă, şi starea-de-lucruri dată, care îmi scoate la iveală în punctul de reper al intenţiei stării-de-lucruri crezute un loc gol concret (delimitat prin această intenţie)" (GW X, p. 204 şi urm.).

Cu totul altfel se prezintă Nimic-ul agnosticului şi Nirvanei (GW X, p. 202-206; GW V, p. 263 şi urm.; GW VI, p. 58-63). Mai întâi, aici este vorba despre Nimic-ul absolut, însă nu în sensul în care vorbeşte Scheler despre el în corelaţia primei evidenţe. Nimic-ul absolut al agnosticului este Nimic-ul ca nedefinit (Nichtetwas), mai exact „nu-ceva" (Nicht-Was) pur şi simplu: acest ce-va (Et-was) de fapt este negat, nu numai un oarecare ceva. Nirvana lui Buddha dimpotrivă, este absolutul Nimic ca „Non-existenţă" (Nicht-Da sein) pur şi simplu[1]. Agnosticul recunoaşte o realitate absolută, însă nici un fel de „ceva" (Was) al acesteia; Buddha nu vrea să exprime nici un fel de realitate despre „divin" (Göttlichen), fără însă a atinge prin aceasta conţinutul pozitiv de idee şi de valoare a fiinţării. Pe de altă parte, Nimic-ul agnosticului şi Nirvana nu sunt o stare-de-lucruri negativă, care contrazice una gândită ca pozitivă – căci aceasta ca atare lipseşte aici.

Nimic-ul agnosticului aparţine, după Scheler, fără doar şi poate încă sferei esenţelor intuitive în general. Acesta îi este dat intuitiv şi în simţire, chiar dacă în judecată nu vrea să accepte. „Intenţia sa în «X» este pe deplin împlinită ...: ea este împlinită prin esenţa vidului absolut (absolute Leere) şi a nimicniciţăţii absolute (Nichtigkeit). Mai există, ca un caz-limită (Grenzfall), individualităţile cuprinse prin ideea esenţei, esenţa «Nimic»-ul şi «nimicnicitatea», în care semnul «X» se împlineşte – şi această esenţă este identică aceleia pe care o întrezăreşte agnosticul în al său absolut r eal" (GW X, p. 205). El transpune încă un caz-limită al tuturor „ceva"-urilor posibile în a sa sferă reală absolută: (încă pozitivul) Nimic ca (intuitivul) „non-ceva" (Nicht-Was) pur şi simplu[2]. Ceea ce împlineşte agnosticul este suspendarea (Aufhebung)

---

[1] Din punct de vedere istoric, Scheler se poate sprijini pe E. von Hartmann, nu însă pe scrierile buddhiste direct. Vezi H. Oldenburg, p. 200, 375, nota 6.

[2] GW X, p. 202, 204. În *Vom Ewigen im Menschen* prezentarea agnosticismului este mai diferenţiată decât în manuscrisul postum

„caracterului de ceva" (Etwascharakter)[1] „a acelei eronat gândită de el, realităţi absolute, încetarea jocului şi a conflictului între a-fi-ceva (Etwas-sein) şi a-fi-nu-ceva (nicht Etwas-sein), acest conţinut actual lui – şi cu aceasta, dar şi secundar, suspendarea de principiu a judecării esenţei (Soseinsurteil) (ca aprobare sau negare a esenţei). Ce-i rămâne lui, însă, este un fenomen încă pozitiv: Nimic-ul şi nimicnicitatea.

Chiar şi „concepţia care tăgăduieşte faptul că sfera absolută ar putea ... fi împlinită ... printr-o realitate posibilă ... (trebuie) totuşi că socoteşte drept divină încă un tip de realitate, anume realitatea aparentului (obiectiv)" (die Realität des (objektiven) Scheines) (GW X, p. 202). Mai există încă un caz-limită al întregii realităţi posibile, anume aparentul obiectiv. Ceea ce intenţionează Buddha este „de a ne convinge de minciuna autonomiei existenţei lumii în general". „Oarecum obiectivul «fapt de a minţi», ... fantoma, aparenţa lucrurilor care se dau drept autonome faţă cu existenţa şi cu legi proprii" trebuie dezvăluit. Anularea autonomiei faţă de existenţă înseamnă „a aşeza vidul «Nimic»-ului (die Leere des Nichts) – cuvânt care aici nu înseamnă în nici un caz «a-fi-non-ceva» (Nicht-etwas-Sein), ci exclusiv «non-existenţa» ca ne-mai-rezistenţa lucrurilor (Nicht-mehr-Widerstand der Dinge) – tocmai (până) acolo, unde şi când mai înainte străluceau proaspăt lucrurile în autonomia lor faţă de existenţă". Nirvana este „exclusiv suprimarea caracterului de existenţă a lumii (Aufhebung des Daseinscharakters der Welt) ..., este încetarea jocului şi conflictului între existenţa şi

---

citat aici. Vezi GW V, p. 138-141, 236 şi urm. Greu de înţeles în orice caz, cum poate Nimic-ul absolut al agnosticilor, care, în afară de aceasta, aici este chiar a-fi-non-ceva (Nonetwassein), şi non-existenţa (Nichtdasein) în unul să fie numai „antiteza contrară – dar nu contradictorie – la Dumnezeu" (GW V, p. 264).

[1] Spre a fi formulat în analogie cu descrierea Nirvanei de către Scheler. A se compara GW VI, p. 63.

non-existenţa acestui conţinut al lumii, prezent nouă sau totuşi de asociat cauzal cu şirul «actualului» – prin aceasta însă şi secundar: anularea principială a verdictului existenţei (ca afirmare sau negare a existenţei)". Situarea „dincolo de existenţă şi non-existenţă, dincolo de afirmarea şi negarea lumii", „sfânta indiferenţă" este scopul cunoaşterii lui Buddha ((GW VI, p. 61-63; comp. *Stellung des Menschen*, p. 58).

În ambele cazuri – atât al agnosticului cât şi al Nirvanei – avem de a face cu, într-un anume fel, încă pozitive forme ale Nimic-ului absolut: cazurile-limită pe de o parte ale unui posibil ceva (Was) de fapt şi pe de altă parte ale unei posibile realităţi în general. Nimic-ul absolut în deplinul înţeles al cuvântului este totuşi întâi negarea chiar şi acestor fenomene, starea de fapt a Non-Fiinţei (Nichtsein) în general. La acest Nimic absolut ne referim când întrebăm, dacă el poate fi folosit ca nume şi pentru acest oarecare conţinut material al contemplaţiei, în care se realizează înainte de toate sensul cuvântului său[1].

Ceea ce este dat spre contemplare spiritului în evidenţa supremă este pozitiva stare de lucruri, că într-adevăr ceva este. Negarea dublă, că Non-Nimic-ul ar fi (daß nicht Nichts sein) redă această stare de lucruri doar cu alte cuvinte, mai exacte. De ce utilizează însă Scheler această formulare negativă? Fiinţa fiinţării ne este dată ca admirabilă suspendare a obiectivei posibilităţi a Nimic-ului. Această posibilitate obiectivă nu este altceva decât caracterul non-evident (Nichtselbstverständlichkeit) şi caracterul uimitor (Erstaunlichkeit) al Fiinţei. Formularea paradoxală negativă „este Non-Nimic" (es ist nicht Nichts) vizează să fixeze şi să exprime tocmai acest moment al Fiinţei: Fiinţa (das Sein) nu de la sine evidentă, ci etern sesizabilă. „Non-Nimic-ul" (das nicht Nichts) numeşte Fiinţa în extrema sa antiteză cu măreţia

---

[1] Problema apărută (odată) cu Nimic-ul absolut ne pune, după J. Geyser, în faţa întrebării: este un „dat pentru spiritul nostru" sau este mai curând o „creaţie a spiritului nostru prin intermediul actelor care pot fi dovedite"? (Citat după G. Kahl-Furtmann, p. 262).

de sine şi faptul-de-a-fi-de-la-sine înţeles şi cu aceasta în eterna sa taină. În aceasta constă superioritatea faţă de cealaltă formulare „este ceva într-adevăr" (es ist Etwas überhaupt), care se află în pericol de a face uitat caracterul non-evident şi caracterul uimitor al Fiinţei.

În următorul sens se poate vorbi despre o intuire a Nimic-ului absolut: în faptul de a vedea caracterul non-evident şi caracterul uimitor al Fiinţei, pătrundem oarecum cu privirea prin ţesătura fiecărei Fiinţe şi în direcţia abisului Nimic-ului absolut, mai exact, posibilitatea obiectivă a Nimic-ului absolut. Căci non-evidenţa şi caracterul uimitor al Fiinţei ne spun că Fiinţa ar putea şi să nu fie, că prin urmare există posibilitatea Non-Fiinţei. (Nu există imposibilitatea Non-Fiinţei!) Noi percepem Nimic-ul nu ca el însuşi, ci noi gândim şi simţim în principiu la tot şi prin tot ce ne este dat nouă ca existând şi fiinţând, posibilitatea obiectivă a Nimic-ului absolut. Nimic-ul este co-recunoscut (mit-gewahrt), co-gândit (mit-gemeint) la Fiinţă ca Fiinţa non-evidentă şi cu caracter uimitor. Ideea Nimic-ului absolut ni se dezvăluie în intuirea Fiinţei (Schau des Seins) fiecărei fiinţări ca aceea a acoperirii (Zudeckung) etern uimitoare a Nimic-ului absolut[1].

Afirmaţia ocazională a lui Scheler despre esenţa „Nimic-ul (das Nichts), respectiv nimicnicitatea (die Nichtigkeit)" este, prin urmare, de fapt echivocă şi necorectă. Dacă se acordă mai exact atenţie sensului acestei afirmaţii (Rede), se constată că nu Nimic-ul este un fenomen pozitiv, ci „credinţa în Nimic" (Glauben an das Nichts). Iar Scheler intenţionează să definească tocmai esenţa acesteia, şi nu esenţa Nimic-ului (GW V, p. 263;

---

[1] La fel M. Dupuy, B, p. 285 şi urm. Pentru că H. Dahm îl interpretează pe Scheler, că acesta ar propovădui un „Nimic absolut, metafizic ... ca primă evidenţă", poate, cu Soloviev, să constate absurditatea unei asemenea evidenţe şi să pună în locul acesteia evidenţa solovieviană a unei fiinţări absolute (Absolut-Seiendes) la temeiul iniţial al filosofiei (H. Dahm, p. 31 şi urm., 11-43). Şi totuşi – cum s-a arătat mai înainte – Fiinţa este cea care, după Scheler, garantează prima evidenţă, în orice caz nu o Fiinţă absolută, ci una uimitoare, nu de la sine înţeleasă.

GW X, p. 205 şi urm.). Nimic-ul nu are esenţă care să se lase intuită, dovedită, definită, înţeleasă în conţinutul său, în „trăsăturile" sale „esenţiale". Desigur că acolo unde Nimic-ul în general devine tema unei reflecţii, ar putea fi cu greu evitată locuţiunea despre esenţa Nimic-ului. Totuşi, aici poate sta la îndemână numai înţelesul uzual al „esenţei", nu acela pe care l-a primit „esenţa" în teoria filosofică a intuirii esenţei (Wesensschau). Dacă Scheler însuşi spune că ar fi o lege a esenţei (Wesensgesetz) faptul că ţine de fiecare esenţialitate ca, într-un act-mod (Aktart) corespunzător, să poată ajunge la concreteţea (Gegebenheit) adecvată, atunci trebuie să-l întrebăm, în care act ar fi atunci dat Nimic-ul în mod adecvat? Altceva este dacă, prin esenţa Nimic-ului, în meditare, este doar opinat ceea ce se spune „general" – în sensul vag-cotidian al acestei noţiuni – despre Nimic, sau dacă lui însuşi îi este atribuită o esenţă de către o teorie, care înadins s-a instituit drept „cercetarea esenţei" (Wesensforschung). În cazul acesta, „eleva" Edith Stein a văzut mai bine decât maestrul. Pentru ea Nimic-ul este „lipsa de esenţă" (Wesenslosigkeit), care nu permite realizare într-o contemplare, ci este o vidă plăsmuire de gânduri (Gedankengebilde). „Noi îl gândim (Nimic-ul), însă el nu este « o entitate». El este lipsit de conţinut şi, prin aceasta, lipsit de esenţă. Nu poate fi numit nici măcar o formă vidă, ci doar suprimarea sau ştergerea unei forme vide, anume acelei a ceva-ului (das Etwas). El dovedeşte incapacitatea gândirii de a zămisli din sine «ceva», care nu se întemeiază pe un dat"[1].

Care conţinut pozitiv este exprimat mai îndeaproape prin propoziţia „este Non-Nimic" (es ist nicht Nichts)?

„Non-Nimic-ul" este în mod evident un sens extrem de general al Fiinţei, care trebuie să fie declarat despre pur şi

[1] Edith Stein, p. 306. Că Nimic-ul nu este un obiect care s-ar putea ivi singur dinspre sine ne arată cu toată claritatea Thoma din Aquino. Vezi K. Rahner, A, p. 300-302. În mod asemănător, critică E. Ströker discursul lui Scheler despre „esenţa" morţii. Întrebarea despre esenţa morţii n-ar putea fi pusă dinspre ea însăşi, ci numai din esenţa a ceea ce noi numim viaţă. (E. Ströker, p. 82, 86 şi urm.).

simplu totul. El defineşte fiinţarea, din punct de vedere al conţinutului, la acea margine extremă a determinării, dincolo de care fiecare, chiar şi cel mai mic pas al negaţiei, ar lăsa tocmai astfel încă determinatul să se scufunde în Nimic. Acest de-a dreptul simplu, de nedescompus mai departe minimum de determinare, nu poate fi prin urmare decât sau confirmat în întregime sau negat complet. Acolo unde Fiinţa este confirmată doar în acest sens minimal, nu este de imaginat nici un fel de negaţie simultană, care să nu însemne în acelaşi timp anularea totală a Fiinţei.

Cu toate acestea „Non-Nimic-ul" nu epuizează încă sensul Fiinţei, el numeşte abia unul din sensurile comune ale Fiinţei: tot ce este şi fiecare care este, este „Non-Nimic". Această minimalitate de determinare nu constă aici în excluderea chiar şi a unei oarecărei determinări ulterioare, ci numai în renunţarea la toate determinările în afară de una, care tocmai îi este smulsă Nimic-ului (comp. J. Stallmach, A, p. 42).

Starea-de-lucruri „Non-Nimic" ne este dată în continuare „drept obiectul celei mai intensive şi mai de pe urmă mirări filosofice" (GW V, p. 93). În cea dintâi evidenţă ne pătrunde în conştiinţă „contingenţa realităţii" (Kontingenz der Tatsache)(159)(*Stellung des Menschen*, p. 89), a permanenţei (Bestand) Fiinţei în general. Trebuie înţeleasă aceasta astfel, cum că noi, aici, suntem conştienţi de existenţa unei Fiinţe contingente? Dacă prin Fiinţa contingentă se înţelege acea Fiinţă ce are faţă de Nimic o relaţie de dependenţă (fiind acea Fiinţă care nu dintotdeauna era sau trebuia să rămână în Fiinţă, pe scurt, Fiinţa finită) şi dacă această Fiinţă care se deosebeşte de aceea care are faţă de Nimic o relaţie necondiţionată (adică în nici un caz nu poate decât să existe şi din totdeauna, pe scurt, nesfârşita, originar-fiinţânda, divina Fiinţă), atunci nu se poate spune că prima evidenţă ne dă ideea permanenţei Fiinţei contingente. „Non-Nimic-ul" nu suferă nici un fel de îngrădiri, se poate declara despre nimic exclusiv, despre totul ca pur afirmativ. Totul şi fiecare, fie „lume", „om"

sau „Dumnezeu", este înconjurat de „Non-Nimic". Totul şi fiecare ne este dat drept etern minunata anulare a abisului Nimic-ului. Însă tot şi fiecare ne este dat în prima evidenţă doar sub această consideraţie, sub nici o altă determinare. Dacă ceea ce aici este „Non-Nimic" ar fi „lume", „om" sau „Dumnezeu", (despre aceasta) prima evidenţă nu spune Nimic, dar nici nu o exclude.

Nu pare oare totuşi a fi uşor de priceput că în prima evidenţă ne este dat nu doar un sens comun al Fiinţei, ci o anumită fiinţare? Lumina adevărului „este Non-Nimic" ne luminează în orientarea asupra unui oarecare obiect. Scheler accentuează însă, că nu acest obiect însuşi – oricare ar fi el – ar fi conţinutul evidenţei supreme, ci din fiecare exemplu izolat, luat la întâmplare, ne-ar deveni clară această convingere: că Non-Nimic-ul este (GW V, p. 93, 95). Indiferent asupra cărui lucru mă orientez, nu acest lucru însuşi este conţinutul contemplării mele, ci fiecare lucru numai ca exemplu al „Non-Nimic-ului". De aceea este şi fără rost să ne întrebăm, care modalitate a Fiinţei-în-deschis (cf. Al. Boboc) (des Da-Seins) („Non-Nimic-ul" recomandă cu insistenţă a se gândi la o asemenea) ne este dată în prima evidenţă, existenţa ideală, fictivă sau reală, sau o Fiinţă *„in mente"* sau o Fiinţă extramentală, etc. Nici una, nici alta nu este dată în mod explicit, însă nu este nici exclusă[1]. După cum Nimic-ul absolut nu este negarea unei oarecare Fiinţe determinate – aceasta ar fi abia un fenomen al Nimic-ului relativ – ci a Fiinţei în general, tot astfel este dată şi suprimarea Nimic-ului absolut nu prin existenţa unui oarecare „Non-Nimic" determinat, ci mai curând deja prin existenţa fiecăruia, indiferent care. Fiecare trăire este intercalată în această certitudine şi o

[1] *Idealismus-Realismus*, p. 258. Dacă Scheler, dimpotrivă, spune într-un alt loc, că ceea ce ar fi mai întâi dat conştiinţei ar fi impresia realităţii (*Stellung des Menschen*, p. 54, GW VIII, p. 363 şi urm.), atunci aceasta stă natural în tensiune cu determinarea de către Scheler a primei evidenţe.

impune repetat şi conştiinţei. Singura certitudine care revine „Non-Nimic-ului" este aceea şi numai aceea care tocmai se smulge Nimic-ului.

Propoziţia (der Satz) „este Non-Nimic" nu epuizează „pozitivitatea eminentă a conţinutului" (GW V, p. 93) primei evidenţe. Oricât de potrivită este formula „Non-Nimic" pentru a ridica într-un mod clar în conştiinţă anumite aspecte ale acestei convingeri, pe de altă parte, însă, nu trebuie trecute cu vederea deficienţele ei. Fiinţa, la care se referă ea, poate fi redusă la indiferenţa vidă a „deschisului" (cf. Al. Boboc) (das Da), la un „concept fără conţinut" (leerer Begriff). „Nimic-ul" nici nu are sens propriu, ci este de înţeles numai prin antiteza la „ceva". Ce exprimă aşadar propoziţia: „este ceva în general" într-un alt mod sau mai mult decât propoziţia „este Non-Nimic"?

Prima evidenţă are nu numai drept conţinut că «ceva *este*» (este Non-Nimic), ci evident la fel de primordial şi că «*ceva* este». Dacă în afirmaţia de existenţă (Daseinsaussage) „ceva *este*" se poate face abstracţie chiar şi de acea determinată identitate-a-lucrului (Wassein) (cf. Al. Boboc: „ceea-ce-este") indiferent cum a fost făcută, nu se poate face abstracţie de nici una din aserţiunile Fiinţei despre identitatea-unui-lucru în general: «*ceva* este».

Ca suprimare (Aufhebung) a Nimic-ului absolut, „ceva este" poate susţine doar existenţa unei Fiinţe care, asemenea Nimic-ului absolut, stă chiar înaintea separării dintre „So-Sein" şi „Da-Sein", îi este superioară (acestei separări). Acest fapt nu este însă de înţeles în sensul că n-ar fi dată vreo deosebire, oricum ar fi fost făcută, între «Sosein» şi «Dasein», ci numai că asupra acestui lucru – în special asupra relaţiei ambelor – nu este încă nimic hotărât şi afirmat. Pe de altă parte, nici nu este necesară aceasta. Căci anularea Nimic-ului absolut nu este dată abia prin existenţa unei anumite, ci mai curând deja a fiecărei arbitrare, oarecare fiinţări, indiferent de cum este ea definită mai în amănunt după «Sosein» şi «Dasein».

S-ar putea contesta conţinutul primei evidenţe dacă s-ar intenţiona a o gândi ca alcătuită din, într-un fel, două

evidenţe, anume că «ceva *este*» şi că «*ceva* este». Conţinutul evidenţei este mult mai mult doar unul: «*ceva este*». Dar în această unică evidenţă se lasă totuşi detaşată una de cealaltă şi de luat în mod deosebit în vedere. După cum noi, în aprecierea formulării „Non-Nimic" – chiar dacă, la fel ca formularea „ceva este" stă înaintea separării dintre «Sosein» şi «Dasein» – am aşezat în mod tacit accentul în principal pe „ceva *este*", aşa vrem acum să-l aşezăm în mod deosebit pe „*ceva* este".

Expresia „*ceva* este" este evident un sens suplimentar, extrem de general al Fiinţei, care trebuie să fie exprimat despre totul pur şi simplu. „Fiinţa" nu poate avea sensul sau, mai bine, nonsensul unei absolut fără esenţă, goale „Fiinţe-în-deschis" (Da). Determinările esenţei (Soseinsbestimmungen) pot varia oricât de mult, sensul minimal al Fiinţei pretinde «*Irgend-etwas-Sein*», evident la fel de primordial ca existenţă/disponibilitate în general (Überhaupt- Vorhandensein). Chiar şi cea mai neînsemnată negaţie suplimentară la esenţă (Sosein) a condus, prin anularea posibilităţii existenţei (Daseinskönnens), fără discuţie, în Nimic. „Etwassein" poate să fie exprimată, despre nimic în mod exclusiv, despre totul doar pur afirmativ. Tot ce este şi fiecare care este, este un ceva în general (J. Stallmach, A, p. 43 şi urm.).

Nu trebuie oare atunci să zicem, că fiecare şi întreg încă nedeterminatul ceva (Etwas) ne-a întâmpinat totuşi dintotdeauna într-o formă a certitudinii – şi prin aceasta şi a cunoştinţei – anume a formei ceva-ului în general? Ceva-ul este forma cea mai generală care este specifică oricărui conţinut. Este cel mai general „fundal" (Hintergrund) sau „orizont", pe care se reliefează abia apoi unul sau altul. Ceva-ul este oarecum substratul tuturor predicatelor încă de cunoscut ale fiinţării, „un tainic a pre-şti (Vorwissen) şi a căuta" al (Fiinţei) fiinţării ((Sein des) Seienden), care face să se ajungă „la interogarea intenţionat judecândă a spiritului" despre tocmai această

(Fiinţă a) fiinţării în general[1]. Aşa cum «Etwassein» în general ni s-a dovedit ca extrema, cea mai formală condiţie-a-posibilităţii (Möglichkeitsbedingung) pentru existenţă – căci existarea (Daseiendes) poate să existe (dasein) în general numai ca un ceva – tot aşa se manifestă şi ca ultima condiţie-a-posibilităţii pentru «Erkennbarsein» (a-fi-cognoscibil).

„Ceva-ul" ca forma cea mai generală, care îi este încă proprie unui oricărui conţinut al „Fiinţei", a primit acum un sens inteligibil nouă. Cu Edith Stein trebuie în schimb să spunem, „în înţelegerea acestui sens nu poate fi odihnă; el trimite prin însuşi vidul său dincolo de sine: el tânjeşte după o completare şi este în măsură, în nevoia sa, să nu-i dea spiritului nimic care l-ar putea linişti" (Edith Stein, p. 261).

Termenul „ceva" este fără îndoială o „idee vidă", nu denumeşte Fiinţa în bogăţia şi deplinătatea sa. Fiinţa însăşi nu este însă o „idee vidă", o „formă goală". Ea ne este dată în prima evidenţă dintotdeauna drept un întreg, chiar dacă un întreg nedefinit. Desigur, fără o oarecare formă, fie ea şi numai cel mai general „ceva", un conţinut nu poate nici să fie, nici să fie gândit. Dar orice formă pretinde o umplere printr-un conţinut. Ambele – formă şi conţinut – sunt într-o relaţie de apartenenţă reciprocă. Întreaga fiinţare (Seiende) – aşa trebuie să definim în detaliu conţinutul pozitiv al primei evidenţe – este un întreg într-o formă sau – citându-o pe Edith Stein – „sumedenie într-o formă" (Fülle in einer Form) (Edith Stein, p. 261). Fiinţa ne este dată nouă nu ca vid, ci ca mulţime, indiferent cum poate fi şi trebuie definită mai detaliat această mulţime.

Şi totuşi chiar şi aceste puneri de probleme rămân încă foarte generale. Ne este dată oare în prima evidenţă „Fiinţa" doar în înţelesul relevat până aici, peste tot acelaşi? Este oare

---

[1] GW V, p. 264; acolo, spus despre *„ens a se"*. „Deja în fiecare moment de conştiinţă al unei conştiinţe umane trebuie presupusă ... o sferă de semnificaţie în general şi o oarecare alcătuire vagă a acestei sfere" (GW VIII, p. 237). La însemnătatea „cunoaşterii ascunse" pentru fundamentarea metafizicii astăzi, vezi E. Coreth, în special p. 96-131.

sensul conceptului de „Fiinţă" deja epuizat, dacă este sesizată trăinicia înţelesului (dacă este cuprins în efectivul semantic) care nu poate fi anulat, sau ţine de primul sens al „Fiinţei", un înţeles care nu este deja chiar unul schimbător, nu pretutindeni acelaşi? Nu se află acesta de pe urmă deja în înţelesul cuvântului „ceva"? Până acum am interpretat „ceva"-ul drept „oare- care-Fiinţă" (Irgend-etwas-Sein). Nu trebuie oare să înţelegem sensul lui „ceva" dincolo de el chiar şi ca „o oarecare fiinţare"?

A înţelege „ceva"-ul ca „oarecare fiinţare" corespunde sensului cuvântului. Prin „ceva" se gândeşte cel mai adesea o încă – mai mult sau mai puţin – nedefinită fiinţare, care se află alături de altele, adică tocmai: o oarecare fiinţare[1]. În acest sens, „ceva" nu exprimă atunci chiar atât de mult o ultimă potrivire a celor care sunt în general ceva şi nu Nimic, ci o ultimă diferenţă a întregii fiinţări: un fiecare ceva este un ceva şi prin aceasta un anume ceva. (Sein als „Je-Anderes-Sein"). „Fiinţa" în sensul ei cel mai general ar trebui înţeleasă nu doar ca aceea în care cade de acord întreaga fiinţare, ci în acelaşi timp şi ca aceea în care se diferenţiază întreaga fiinţare, în cazul că deosebirile trebuie să fie şi nu să nu fie. Cu alte cuvinte, „fiecărei fiinţări îi aparţine certitudinea sa ca atare şi ca delimitare de întreg celălaltul. Ar însemna dizolvarea sa interioară, dacă n-ar putea să fie «unul» şi un «nu un altul», adică dacă ar trebui să fie nu numai cu sine însuşi, ci şi cu altul identic". „Un ceva este ca atare, doar prin faptul că el singur este identic cu sine însuşi şi faţă de ceea ce este încă ceva, un altul (*ab aliis divisum*) este. Şi este drept ceva de fiecare dată doar recunoscut, prin faptul că el este sesizat drept altul, adică din relaţia şi în acelaşi timp detaşarea de tot celălaltul" (J. Stallmach, B, p. 329, 330).

Scheler cunoaşte şi întrebuinţează des „ceva" în sensul de „fiinţare oarecare" (GW X, p. 205, 252). Întrebarea este

[1] Aceasta corespunde unei tradiţii, de pildă Thomas din Aquino, (*De ver.* 1. 1 c). Asupra ei indică Edith Stein (p. 262, nota 11) şi J. Stallmach, (B, p. 334, nota 9). A se vedea de asemenea şi F. Ulrich (p. 254-258).

numai dacă ceva-ul în prima evidenţă este gândit de Scheler în acest sens sau într-un altul.

Starea de fapt uimitoare, că într-adevăr ceva este, conduce mai departe la întrebarea, de ce totuşi într-adevăr ceva este (warum denn überhaupt Etwas ist). Scheler specifică această întrebare chiar mai detaliat: de ce este în general un asemenea, ba chiar acest ceva? „De ce este de fapt o lume, de ce şi cum aşa sunt «eu» de fapt"? (*Stellung des Menschen*, p. 88; GW VIII, p. 65-68; GW VIII, p. 208 = *Phil. Weltanschauung*, p. 44). Evoluţia evidenţei supreme pare să presupună că nouă ne este dată în ea evidenţa unei „oarecărei fiinţări", chiar a fiinţării finite. „Fiinţarea oarecare" trebuie concepută ca o asemenea, care se află lângă alta, deci care nu este totul, ci căreia îi revine un a-fi relativ şi cu acesta şi un a-nu-fi relativ. În aceeaşi direcţie pare să trimită faptul că lumina adevărului „ceva este" ne luminează în orientarea noastră asupra unui oarecare lucru (Sache) (GW V, p. 93).

Scheler accentuează însă, că nu acest lucru însuşi – oricare ar fi el – ar fi conţinutul primei evidenţe, ci prin exemplu luat la întâmplare, ne devine clară convingerea: că într-adevăr ceva ar fi (*Idealismus-Realismus*, p. 258; GW V, p. 93, 95). Indiferent asupra cărui lucru mă îndrept, nu acest lucru însuşi este conţinutul intuiţiei mele, ci fiecare lucru doar ca exemplu că „ceva este". Prima evidenţă trăieşte şi priveşte în abisul Nimic-ului absolut (der Abgrund des absoluten Nichts). Fiinţa fiecărei fiinţări este dată, şi numai dată, ca etern uimitoarea acoperire a acestui abis. Şi numai ca atare recunoaştem noi Fiinţa. În această Fiinţă nu poate fi concepută încă nici o separare. Dacă Fiinţa este şi Non-Nimic-ul este, fiecare diferenţiere a fiinţării poate să se întemeieze numai în Fiinţă. Dacă însă Fiinţa este privită doar pe fundalul Nimic-ului absolut, atunci această Fiinţă trebuie să stea înaintea oricărei separări[1]. Pentru a recunoaşte nu numai Fiinţa ci şi

[1] G. Kahl-Furtman, p. 170. „A fi ceva înseamnă Non-Nimic, iar a fi Nimic înseamnă a fi non-ceva"; *ibidem*, p. 171

particularităţile ei, este necesară o specificaţie nouă şi de altă natură faţă de prima.

Prin urmare noi trebuie să spunem: „ceva este" al primei evidenţe nu poate încă să aibă înţelesul lui „fiinţare oarecare" şi cu aceasta să dea starea Fiinţei finite. „Ceva este" trebuie şi poate fi interpretat numai în sensul, care cuprinde totul şi pe fiecare, de „Non-Nimic". Acest sens stă înaintea oricărei separări a Fiinţei, chiar şi celei în Fiinţă finită şi Fiinţă infinită. Aceasta este cel mai cuprinzător înţeles (*Idealismus-Realismus*, p. 258) pe care îl poate avea Fiinţa. Fiinţa care este numai în acest sens confirmată, cuprinde totul şi pe fiecare, adică: „lume" (Welt), „om" (Mensch) şi de asemenea „Dumnezeu" (Gott).

„Ceva este" – drept „Non-Nimic" – este, atât genetic cât şi ontologic, *„primum notum"*. El merge în generalitatea sensului şi mai departe, nu numai peste Descartes – *„cogito ergo sum"* – ci şi peste Leibniz – *„cogitatur ergo est"* (*Idealismus-Realismus*, p. 258; GW V, p. 94). *„Ego cogito"* poartă – cum îl interpretează H. Lackmann pe Scheler – „deja în mod întreit «*aliquid*» în sine: *ego* (=*aliquid*) *cogito* (=*aliquid*) *me ipsum* (=*aliquid*)"[1]. „Fiinţa" a cărei existenţă este susţinută de prima evidenţă este – „Fiinţa pură" (das „reine Sein").

Chiar dacă întrebarea, care convingere ar fi „cea mai lipsită de premise şi mai originară", trebuie pe drept aşezată în fruntea oricărei filosofii şi deşi răspunsul la această întrebare este de însemnătate hotărâtoare pentru direcţia în care se dezvoltă filosofia, expunerile directe ale lui Scheler la „evidenţa cea mai fundamentală" sunt, având în vedere importanţa lor, de o surprinzătoare scurtime. În afara celor două schiţe la ordinea evidenţei („Evidenzordnung") (GW V, p. 92-99; *Idealismus-Realismus*, p. 258 şi urm.) – ele nu pot fi numite o prezentare amănunţită şi încheiată a problemei – în *Vom Wesen der Philosophie* şi *Idealismus-Realismus* aproape că

---

[1] H. Lackmann p. 4. Fireşte, aici trebuie *„aliquid"* conceput în sensul de *„non nihil"* şi nu ca *„aliud quid"*.

nu se găseşte o afirmaţie ulterioară directă a lui Scheler la problemă. Cu atât mai important este să ne întrebăm, dacă interpretarea noastră la cea dintâi certitudine a Fiinţei (Seinsgewißheit) poate găsi sprijin în alte reflecţii filosofice ale lui Scheler.

Într-un manuscris-postum, pe care Maria Scheler l-a publicat în ediţia a doua din *Schriften aus dem Nachlass*, vol. I, ca supliment B la manuscrisul principal *Absolutsphäre und Realsetzung der Gottesidee*, Scheler face dezvoltări despre „Fiinţa pură" (das reine Sein) (GW X, p. 251-253). Ele sunt în relaţie strânsă, în ce priveşte conţinutul, cu cele despre întâia certitudine a Fiinţei. Acesta îşi găseşte confirmare şi în aceea că, după declaraţiile Mariei Scheler, prezentarea ordinei evidenţei după *Vom Wesen der Philosophie* poartă în manuscris titlul „Fiinţa în sine însăşi" (das Sein in sich selbst) (GW V, p. 464). Expunerea despre „das reine Sein" a luat naştere în 1915/16, cea despre „das Sein in sich selbst" în 1916/17 (GW X, p. 512; GW V, p. 453). Aşa cum arată comparaţia cu „ordinea evidenţei" în lucrarea *Idealismus-Realismus* din anul 1927, teoria despre prima certitudine a Fiinţei aparţine acelor părţi ale filosofiei scheleriene care nu sunt afectate de schimbarea modului de a gândi al lui Scheler.

Să privim acum mai îndeaproape concordanţele „Fiinţei pure" cu interpretarea noastră la întâia certitudine a Fiinţei. Ce ne-a constrâns ca în evidenţa „este ceva de fapt" să vedem nu afirmarea existenţei unei oarecum anume fiinţări, a unei oarecare fiinţări, ci să găsim în ea cel mai îndepărtat şi mai general sens al Fiinţei, a fost descrierea şi definirea ei de către Scheler ca premergând şi cuprinzând fiecare separare în oricare moduri şi forme ale Fiinţei. Chiar şi Fiinţa pură este descrisă astfel de Scheler. El înţelege prin aceasta „Fiinţa în general, pur şi simplu lipsită de formă, diferenţiată nu după act sau obiect (respectiv rezistenţă), nici după valoare sau existenţă, nici după Fiinţa obiectuală (Gegenstandsein) sau Fiinţa-rezistenţă (Widerstandsein), nici după Fiinţă reală şi

Fiinţă ideală, nici după natură şi Fiinţă psihică, nici chiar după ceva şi non-ceva (=Nimic)". Această „pur şi simplu indiferentă Fiinţă" ar fi căutat „mai întâi Plotin să o desăvârşească drept «Fiinţă pură»" (GW X, p. 251). Însă Fiinţa pură nu poate „fi aşezată pe aceeaşi treaptă cu Dumnezeu sau divinul, aşa cum se întâmplă la Plotin. Căci tocmai Fiinţa pură trebuie să cuprindă şi pe Dumnezeu şi lumea, binele şi răul, adevărul şi falsul, aparenţa precum şi realitatea, ceva-ul şi Nimic-ul, desăvârşitul şi neîmplinitul, finitul şi infinitul"[1].

Nu este necesar aici să prezentăm teoria lui Scheler despre formele Fiinţei (Seinsformen) şi despre modurile Fiinţei (Seinsarten). Ele nu sunt conţinut al primei certitudini a Fiinţei, ci se succed acesteia. După modurile Fiinţei se diferenţiază fiinţarea (das Seiende). Fiecare fiinţare se află sau în unul sau în altul din modurile Fiinţei. Astfel, fiinţarea aparţine sau „Fiinţei capabile-de-obiectualizare" sau „Fiinţei-act, incapabilă de obiectualizare", „celei mai primare diferenţieri pe care o poate suporta Fiinţa pură" (GW X, p. 251). Tipuri suplimentare ale Fiinţei sau – cum le mai numeşte Scheler – categorii ale Fiinţei (Seinskategorien) sunt „Fiinţa valoare" (Wertsein) sau Fiinţa indiferentă la valoare, Fiinţa „existenţială"; (Fiinţa) substanţială, atributivă, accidentală sau Fiinţa-relaţiei, ş.a.m.d. (GW V, p. 93). Pe lângă acestea, mai există şi maniere ale Fiinţei (Seinsweisen) care le întretaie simultan pe toate celelalte, deci îi revin fiecărei fiinţări ca atare. Astfel, fiecare fiinţare trebuie să posede în mod necesar un oarecare mod al esenţei şi un oarecare mod al existenţei „absolut indiferent de ce altceva ar fi, ar dori să fie şi cărei sfere a Fiinţei, după alte posibile separări ale modurilor de a fi şi formelor de a fi, i-ar aparţine" (GW V, p. 96 şi urm.; *Idealismus-Realismus*, p. 258 şi urm.; GW X, p. 202 şi urm.). Tocmai pentru că separarea Fiinţei după tipuri şi forme determină atât de

[1] GW X, p. 252. „Nimic-ul" care este gândit aici în citat, este Nimic-ul ca „non-ceva", nu Nimic-ul absolut. Despre cel din urmă n-ar avea nici un sens să spunem că Fiinţa pură ar cuprinde încă şi Nimic-ul.

caracteristic forma (Gestalt) gândirii lui Scheler – fie amintită doar dualitatea dintre act şi obiect, spirit şi viaţă, esenţă şi existenţă – este important de văzut că Scheler cunoaşte un „concept al Fiinţei" care cuprinde toate separările posibile şi în care ele îşi găsesc unitatea: Fiinţa pură.

Cum este de înţeles unitatea a-toate- cuprinzătoare a Fiinţei pure? Constă ea oare în eliminarea tuturor determinărilor în afara aceleia care i se sustrage tocmai Nimic-ului absolut? Aceasta ar însemna o excludere din Fiinţa pură a întregii „Fiinţe modelate" şi ar fi totuna cu aşezarea pe aceeaşi treaptă a tuturor formelor cu Non-Fiinţa. Sau constă într-o luare în vizor a tuturor determinărilor, în afara aceleia, care i se sustrage Nimic-ului? Însă atunci se pune întrebarea, cum înglobează în sine Fiinţa pură diferenţele care totuşi Non-Nimic sunt?

Atunci când Scheler caracterizează Fiinţa pură drept Fiinţă indiferentă şi lipsită de formă, „nu înseamnă că o Fiinţă oarecare, modelată după plac, nu poate conţine în sine ca moment Fiinţa pură ... Dimpotrivă, este clar că şi Fiinţa modelată trebuie să conţină ca moment încă Fiinţă pură. Căci Fiinţa indiferentă înseamnă aici: receptivitate la fiecare formă a Fiinţei (ca formă-act) şi în plus conţinând-o încă în sine; ceea ce nu este acelaşi lucru, mai mult excluzând toate formele. Formele Fiinţei aparţin la fel de bine în sfera Fiinţei pure (ca a Fiinţei pure) ca şi conţinuturile acestor forme, formele-act la fel ca actul pur ... Fiinţa Fiinţei pure este ... un moment care este conţinut în totul pur şi simplu, deci este sesizabilă la fiecare particular (nu la nici unul); Fiinţa pură însăşi este bogăţia şi totalitatea întregii Fiinţe (chiar a Fiinţei-vid şi a Fiinţei-parte), a determinabilului şi nedeterminabilului" (GW X, p. 252).

Scheler identifică aici o diferenţiere importantă: conţinutul exprimat verbal – „«simbolul» Fiinţei pure" – şi conţinutul gândit obiectiv – „Fiinţa pură însăşi" – trebuie deosebite unul de altul. Simbolul Fiinţei pure este dobândit metodic, „printr-o în sine şi în mod necesar nesfârşită încercare de a face abstracţie de orice forme şi determinare modală (Artbestimmtheit)". Ce este Fiinţa pură nu o putem exprima indicând (angeben) o

oarecare determinare care o separă de cealaltă şi o evidenţiază (abhebt). Cum din perimetrul ei este eliminat numai Nimic-ul absolut, nu se lasă definită prin nici o „deosebire", care n-ar fi din nou „fiinţândă". „Faptul că noi nu putem să o definim decât negativ, care deci nu exprimă nimic pentru ea însăşi, este mai degrabă consecinţa esenţială necesară a acesteia – în măsura în care ea conţine, în afară de toate celelalte şi esenţa tuturor esenţelor posibile, deci şi a ei înseşi cu toate esenţele posibile". Conţinutul Fiinţei pure poate fi determinat exclusiv prin confruntarea cu Nimic-ul şi în această privinţă trebuie numit „lipsit de formă". Singură certitudinea reclamată, şi cu aceasta condiţia, pentru a percepe vizual ceva drept Fiinţă pură, pentru a vedea Fiinţa pură însăşi, este aceea de a fi nu simplu Nimic. Dacă simbolul Fiinţei pure pe de o parte exprimă chiar şi numai acest minimum de determinare, atunci el exprimă totuşi totul, Fiinţa nu numai într-un oarecare minimum de sens comun şi general identic ci şi cu toate deosebirile. Ea exprimă, epuizând fiecare dat, indiferent de ce natură, şi în acelaşi fel suma tuturor daturilor: „Fiinţa pură însăşi ... este bogăţia şi totalitatea întregii Fiinţe" (GW X, p. 252).

Deoarece Fiinţa pură este bogăţia şi totalitatea întregii Fiinţe, mai detaliat „cuprinde chiar însăşi antiteza act (Akt) şi corelatul-act (Aktkorrelat), atunci chiar şi numai încercarea de a o «gândi» într-un act este evident absurdă" (GW X, p. 251). Tocmai de aceea cunoaşterea obiectuală, adică ştiinţa despre Fiinţa capabilă de obiectualizare, nu poate să epuizeze participarea (Teilnahme) la Fiinţa în general (*Idealismus-Realismus*, p. 259). Fiinţa ajunge mai departe decât Fiinţa capabilă de obiectualizare, care este ea însăşi un mod al Fiinţei (GW V, p. 71). Dar chiar potenţiala participare (Teilhabe) ca asociat vis-à-vis de Fiinţa în formă de act, prin co-împlinirea şi re-împlinirea actului, prin faptul de «a-şi dea seama» (*Idealismus-Realismus*, p. 258; *Stellung des Menschen*, p. 48 şi urm.), nu epuizează participarea la Fiinţă în general. Căci chiar şi întreaga Fiinţă-act (Akt-Sein) este doar un mod al Fiinţei.

Dacă eu nu pot să gândesc, să contemplu, să cunosc Fiinţa pură ca întreg, deoarece ea este conţinută încă în toate acestea şi în acte analoge, cum este ea atunci dată? Ea ne este dată ca moment în fiecare Fiinţă în general. „Chiar şi în fiecare îndeplinire de act (Aktvollzug) «sunt eu» înăuntru, sunt cu toate actele, care altfel ar fi şi ar fi posibile, conţinut în el ca întreg. Şi în fiecare act îl am ca moment în corelatul acestuia" (GW X, p. 251). Scheler crede că ne-am apropia cel mai mult de modul-de-a-fi-concret al Fiinţei pure (Gegebenheit des reinen Seins) când am afirma: „Ea ar fi – în măsura în care ca moment (nu ca întreg, ca acea Fiinţă pură) devine corelat al unei oarecare intenţii posibile deosebite în general – corelatul – rest al pur şi simplu lipsitei de formă şi de calitate intenţii *qua* intenţii în general; şi ea ar fi ca întreg tot ce are acest moment, dar cu anexarea încă a însăşi acestei intenţii lipsite de formă" (GW X, p. 251).

Despre faptul-de-a-putea-fi-gândit (Denkbarkeit) al Fiinţei pure se poate vorbi, după Scheler, în general doar, când „care-poate-fi-gândit" stă nu pentru inteligibil, care poate fi judecat – pe scurt, în sens raţionalist, prin faptul că nu stă în antiteză cu-care-poate-fi-contemplat, -văzut, -auzit, -perceput, -simţit, -împlinit, -iubit, etc., (GW X, p. 251) – ci este înţeles în sensul de capabil-de-intenţie în general (cu includerea intenţiei reflexivităţii asupra intenţiilor care se îndeplinesc actual). Dar şi atunci este valabil faptul că momentul Fiinţei pure este dat în fiecare corelat al intenţiei astfel înţeles, Fiinţa pură întreagă (= tot ce are Fiinţa pură ca moment) însă trebuie să fie „de neconceput, deoarece cuprinde şi toate intenţiile; deci şi intenţia reflexivităţii care tocmai se realizează" (GW X, p. 252 şi urm.).

Pentru a exprima întreaga însuşire de a cuprinde, a cunoaşterii determinate (şi determinânde) a faptului-de-a-fi-pre-dat (Vorgegeben) şi faptului-de-a-fi-co-dat (Mitgegeben) a întregului Fiinţei pure, Scheler vorbeşte şi despre Fiinţa pură ca despre sfera Fiinţei pure (GW X, p. 252). Manuscrisul despre Fiinţa pură începe chiar cu aceea că Fiinţa pură va fi determinată ca sferă absolută (Absolutsphäre) (GW X, p. 251). Deoarece

Fiinţa pură cuprinde „chiar şi pe Dumnezeu şi lumea" (GW X, p. 252), nu poate să fie exprimată aici prin sfera absolută sfera lui *ens a se*, ci ea este mai curând acea sferă a Fiinţei unde întreaga Fiinţă relativ-vitală, Fiinţa pentru viaţă este părăsită în principiu şi spiritul intră în colaborare cu Fiinţa, aşa cum este ea de sine însăşi şi în sine însăşi (GW V, p. 89). Expunerea despre sfera Fiinţei pure exprimă încă odată, că Fiinţa pură este dată dinainte fiecărei situalizări sau, mai bine: că în fiecare mod de situalizare este dat faptul că există (GW X, p. 201). De ea nu se poate fugi, indiferent încotro te-ai întoarce, te afli mereu pur şi simplu înăuntru. „Starea de fapt «că ar exista o sferă absolută» ... nu este o «credinţă», pe care s-ar putea să o ai sau să nu o ai, şi nici o situaţie interogativă posibilă, de care te-ai putea oarecum îndoi, ci o evidentă, absolut adecvată cunoaştere care se sprijină pe autositualizarea (Selbstgegebenheit) acestei stări de lucruri, reale – înainte de orice credinţă şi ne-credinţă, înainte de orice «întrebare»" (GW X, p. 201).

Ceea ce spune Scheler despre Fiinţa pură, confirmă şi completează interpretarea făcută de noi la „evidenţa supremă". Noi putem rezuma astfel: evidenţa supremă ne garantează nouă nu starea unei oarecum determinate Fiinţe, ci pe aceea a Fiinţei în general. Acestei Fiinţe i se opune numai propria sa negare, Nimic-ul absolut. Ea cuprinde aşadar tot şi fiecare, care este „lume", „om" şi chiar şi „Dumnezeu". Ea exprimă complet întregul şi bogăţia Fiinţei, însă în maxima indeterminare, deoarece singura condiţie pretinsă pentru a putea fi cuprins în Fiinţă este aceea de a fi simplu Non-Nimic.

Evidenţa „ceva este" este cea absolut fundamentală în acest sens, aşa încât ea nu mai presupune nimic altceva, ci este presupusă şi asociată (mitgesetzt) în totul. Se poate pune la îndoială dacă şi ce ar fi una sau alta. Că într-adevăr ceva este, asupra acestui lucru nu mai încape îndoială. Căci în fiecare încercare, deja la constituirea sensului expresiei „îndoială asupra a ceva", iese la iveală convingerea, de neînlăturat, ca dintotdeauna presupusă, că într-adevăr ceva este. Ea este de aceea punctul de pornire al gândirii filosofice.

Evidenţa „ceva este", este, mai departe, în ordinea evidenţelor, cea care fundamentează totul. Aceasta înseamnă, noi trebuie deja să o fi înţeles, dacă intenţia de a înţelege una sau alta ar poseda chiar şi numai un sens posibil (GW V, p. 96). Dacă şi oricând ne întrebăm, dacă şi ca ce ne-ar fi dat un ceva definit – fie acesta „lumea este" (die Welt ist), „eu sunt" (ich bin), „există Fiinţă absolută" (es gibt absolutes Sein) etc. – este întotdeauna presupus, că nouă ne este dat într-adevăr ceva. „Ceva este" este într-un fel substratul tuturor predicatelor care mai sunt de cunoscut, o formă de certitudine şi de cunoaştere care este posedată dintotdeauna de tot şi de fiecare, care ne este într-adevăr dată nouă. Chiar şi problema lui Dumnezeu nu poate fi pusă înainte sau în afara acestei primordiale certitudini a Fiinţei. Altfel nici nu ar fi pusă întrebarea despre Dumnezeu, ci despre Nimic.

„Ceva este" este nu numai prima ci şi durabila convingere fundamentală, într-adevăr. Ea nu este o convingere deosebită, privilegiată, pe lângă altele, ci ni se impune prin orice, de nerespins, faptul că ceva într-adevăr este: „Fiinţa Fiinţei pure este ... un moment, care este conţinut în pur şi simplu totul, deci este sesizabil (erfaßbar) la fiecare particular (nu la nici unul)" (GW X, p. 252).

În starea de fapt, că ceva într-adevăr este, Scheler găseşte încă un moment care a fost deja amintit, însă acum este de scos în special în evidenţă. „Starea de fapt, că Non-Nimic-ul ar fi, este, concomitent, atât obiectul primei şi celei mai nemijlocite convingeri, cât şi obiectul celei mai intense şi a ultimei mirări filosofice" (philosophische Verwunderung) (GW V, p. 93): de ce este de fapt ceva şi nu mai curând Nimic[1]?

Întrebarea aceasta, care exprimă mirarea fundamentală, presupune că Nimic-ul este în mod evident mai simplu şi mai uşor de înţeles decât „ceva este" şi întreabă de aceea «de ce»

---

[1] *Stellung des Menschen*, p. 88 şi urm., 50; GW VIII, p. 65-68, 208 = *Phil. Weltanschauung*, p. 44; GW VI, p. 31; GW V, p. 93, 96, 134, 446; GW III, p. 18.

(Warum), adică despre unul (din motive) sau despre temeiul pentru „ceva este". „Această problemă limită aparte a tuturor problemelor speculative în om" (GW V, p. 134) îi este lui Scheler atât de firească, încât asupra sensului şi justeţei ei nu s-a pronunţat decât sporadic. De aceea ne simţim ispitiţi să consultăm alţi gânditori: pe Leibniz, care pentru prima dată în istoria filosofiei a formulat această întrebare în acest fel, dar a tratat-o doar tangenţial[1]; pe Schelling, care o formulează intenţionat ca întrebare fundamentală[2]; pe Heidegger, care o păstrează într-un sens obstinant vie, în gândirea contemporană[3]; pe urmaşul lui Scheler la catedra din Frankfurt – P. Tillich, care dobândeşte din ea înţelegerea Fiinţei (Seinsverständnis) (J. Schmitz, p. 133 şi urm., 188); pe H. U. von Balthasar, care vede în perseverarea în ea sarcina filosofiei (H. U. von Balthasar, B, III/1 p. 943-957); pe B. Welte, care vede deschizându-se în abisul acestei probleme o cunoaştere

---

[1] G W. Leibniz, *De rerum originatione radicali: cur aliquis sit potius mundus, et cur talis?, (cur) aliquid potius existit quam nihil?* Citat după H. U. von Balthasar, B, III/1 p. 808. A se vedea şi J. Geyser, p. 44, 81 şi urm., nota 2.

[2] F. W. J. Schelling, A, p. 7, 163, 242. Vezi în completare W. Kasper, p. 34 şi urm., 59, 75, 209, 233; K. Jaspers, p. 124 şi urm. Scheler poate fi în această punere de problemă nu numai înrudit cu Schelling (cum presupune H. Dahm, p. 27, 42), ci chiar influenţat de acesta. Căci Scheler cunoaşte *Philosophie der Offenbarung* a lui Schelling. El citează în *Idealismus-Realismus*, p. 285, din ea şi anume p. 156 şi 206. În teza lui de abilitare, Scheler indică în legătură cu *Warumfrage* mai departe o trimitere generală la Schelling (GW I, p. 219, nota 1).

[3] M. Heidegger, B, p. 1-7, 17-39. În *Was ist Metaphysik?* (1929), Heidegger preia şi adaptează întrebarea lui Leibniz înlocuind «ceva» cu «fiinţare» („De ce este de fapt *fiinţare* (Seiendes) şi nu mai curând, Nimic?") fără a-l aminti în vreun fel pe Leibniz (Heidegger, D). Abia după douăzeci de ani, în *Einleitung zu: «Was ist Metaphysik»* (1949), Heidegger îl numeşte pe Leibniz în următorul context: „Zu allem Überfluß ist die Schlußfrage offenbar die Frage, die der Metaphysiker Leibniz in seinen *Principes de la nature et de la grâce* gestellt hat: *pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien?* (Opp. ed. Gerh. tom. VI, 602. n. 7)." (Heidegger, E, p. 376).

originară despre Dumnezeu (B. Welte, B, p. 113-151, 315-336; A, p. 114-178), şi pe mulţi alţii[1]. Ne limităm însă la afirmaţiile lui Scheler însuşi, chiar dacă am dobândit la gânditorii amintiţi ajutor în a înţelege.

Întrebarea care exprimă mirarea fundamentală ne dă starea Fiinţei în general ca nu de la sine înţeleasă şi prin aceasta, incomprehensibilă într-o primă instanţă. Ea este o autentică problemă filosofică. Ea lipseşte în „concepţia naturală despre lume" (natürliche Weltanschauung). În ştiinţe nu este pusă în mod serios. Acolo se face abstracţie de ea.

Omului „natural", adică omului raportat la instinct, îi este „«de la sine înţeles», faptul că permanent «iau naştere» noi lucruri, din Nimic trec în Fiinţă şi permanent altele cad în el (Nimic)" (GW X, p. 479 şi urm.). Numai ceea ce are caracterul „noutăţii", al neobişnuitului şi surprinzătorului trezeşte interesul său cauzal. El este satisfăcut imediat ce noul este coordonat şi rânduit din nou în mersul „ritmic" al lucrurilor (*Idealismus-Realismus*, p. 320 şi urm.; GW VIII, p. 65).

Chiar şi ştiinţele pozitive încep întrebările lor asupra de ce-ului (Warumfragen) „cu necesitatea – declanşată prin surpriza neobişnuitului, noului, de evenimentele care se abat de la mersul «regulat» al lucrurilor – de a putea chiar şi acest «nou» să-l «aştepte» altădată, să-l prevadă şi în final sau să-i dea naştere în mod practic, sau să-l gândească în simboluri suplinitoare, cum ar fi de dat naştere, cum s-ar putea «face». Dacă «noul», surprinzătorul este incorporat ideilor despre desfăşurarea regulată a lucrurilor, dacă «legile naturii» sunt astfel definite încât evenimetul se dovedeşte, în condiţii care pot fi determinate exact, drept «urmare» fără echivoc a acestor relaţii ale legii, atunci «ştiinţa» este pe deplin satisfăcută" (GW VIII, p. 208 = *Phil. Weltanschauung*, p. 44; B. Welte, B, p. 125-127).

---

[1] *Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung*, Band 5, p. 246. J. Hirschberger, Band II, p. 164. U. Steinvorth, *Warum überhaupt etwas ist*. B. Weissmahr, *Philosophische Gotteslehre*, p. 11, 67.

Întrebarea ştiinţifică „de ce" vizează valoarea poziţiei unui obiect în conexiunea spaţio-temporală. „De ce este acum un atare aici şi nu acolo"? „Eu am acum aici durere, în braţ – cum a luat naştere, cum poate fi înlăturată"? De o asemenea natură sunt întrebările şi problemele ştiinţelor (GW VIII, p. 68; *Stellung des Menschen*, p. 49; GW VIII, p. 208 şj urm. = *Phil. Weltanschauung*, p. 44 şi urm.). Cum asemenea întrebări afectează doar esenţa relativă şi faptul-de-a-fi- altfel şi faptul-de-a-deveni-altfel al lucrurilor în relaţie cu *hic et nunc*, ele vizează numai aşa-numita *„cauză secundă"* (GW V, p. 297, 164), nu cauzele faptului-de-a-fi al lucrurilor înseşi. Acest lucru nu poate fi pus pe seama posibilelor dependenţe şi relaţii, pe care lucrurile le posedă de la alte lucruri în spaţiu şi timp. Deoarece ştiinţa analizează numai dependenţele şi relaţiile lucrurilor între ele, tocmai faptul-de-a-fi al lucrurilor înseşi nu devine niciodată o întrebare[1]. El (faptul-de-a-fi) rămâne, la fel ca în interiorul concepţiei naturale despre lume, fixat în evidenţa (caracterul de-a-fi-de-la-sine-înţeles) lui neîntrebată. Singura deosebire constă în aceea că, în concepţia naturală despre lume se face în mod inconştient abstracţie de însemnătatea problemei Fiinţei, iar în ştiinţă, dimpotrivă, în mod conştient şi metodic.

Limitarea metodică a întrebărilor ştiinţifice „de ce" la coincidenţa spaţio-temporală a lucrurilor este, după Scheler, nu una arbitrară, ci reprezintă o limită a cunoaşterii, (una) care aparţine esenţialmente ştiinţei ca atare. Ea este urmarea esenţială a faptului că întreaga căutare ştiinţifică a cunoaşterii este iniţial condiţionată şi în mod permanent dirijată de scopuri şi valori vitale. Întreaga ştiinţă, după Scheler, îşi are originea într-o vitală „năzuinţă spre putere şi dominaţie asupra cursului naturii, asupra oamenilor şi proceselor societăţii, asupra desfăşurării proceselor sufleteşti

[1] „A cunoaşte ceva despre Fiinţa lucrurilor înseşi nu este problema ştiinţelor pozitive ci a metafizicii" (GW VIII, p. 219).

şi a celor organice"[1]. Acestei aspiraţii îi corespunde faptul că ştiinţa „prelucrează descoperind numai prototipul acelor obiecte fiinţânde, care (obiecte), în potenţiala putere-de-a-fi-stăpânite (Beherrschbarkeit) şi în potenţiala variabilitate (Veränderlichkeit), în virtutea unei – prin posibile scopuri şi valori ale vieţii dirijate, dar şi dependente – voinţe a raţiunii, sunt încă fiinţare relativă" (GW V, p. 91; GW VIII, p. 210 = *Phil. Weltanschauung*, p. 46; GW VIII, p. 93, 241). Obiect al ştiinţei poate fi aşadar numai „lumea vital-existenţial-relativă", niciodată „treapta existenţială a realităţii absolute a lucrurilor", adică a Fiinţei în sine (Sein an sich)[2].

Survenirea mirării, că într-adevăr ceva este, este legată de faptul că omul nu mai sesizează lucrurile pe care le întâmpină doar nemijlocit raportate la instinct, ci caută să le înţeleagă în Fiinţa şi în sensul lor propriu, deci nu numai „pentru mine", ci „în sine". Ea survine, deci, acolo unde omul părăseşte atitudinea naturală şi ştiinţifică şi adoptă o atitudine filosofică faţă de lume. Privind mai îndeaproape, posibilitatea mirării este legată de faptul că aspectul de lucru-de-la-sine-înţeles (şi prin aceasta caracterul de convingere), prin care situaţia de fapt a Fiinţei ne este dată nouă în mod inconştient, în poziţia naturală şi în mod conştient şi metodic, în cea ştiinţifică, este desfiinţat. Actul în care se

---

[1] GW VIII, p. 66, 194, 257; *Phil. Weltanschauung*, p. 7-9; GW VI, p. 31; GW V, p. 90 şi urm. De aceea numeşte Scheler cunoaşterea ştiinţifică „Herrschafts- oder Leistungswissen" (GW VIII, p. 205 = *Phil. Weltanschauung*, p. 42; *Phil. Weltanschauung*, p. 7).

[2] GW VIII, p. 209 = *Phil. Weltanschauung*, p. 45. Scheler şi-a expus teoria ştiinţei înainte de toate în manuscrisele postume *Phänomenologie und Erkenntnislehre* (acolo în special GW X, p. 411-430) şi *Lehre von den Drei Tatsachen* (GW X, p. 431-502). Ea rămâne valabilă şi în scrierile târzii. Pentru diferenţierea de obiect şi terminologică între ştiinţă pe de o parte şi filosofie pe de altă parte, se poate consulta şi GW V, p. 66-83; GW X, p. 209-217, 301 şi urm. În GW XI (*Schriften aus dem Nachlaß*. Band II, *Erkenntnistheorie und Metaphysik*), vezi mai ales „Metaphysik, Wissenschaften, natürliche Weltanschauung" (p. 45-54).

întâmplă aceasta este numit de Scheler „umilinţă" (Demut). Prin acest act este condiţionat doar faptul-de-a-avea-loc al acestei întrebări care exprimă mirarea fundamentală – nu conţinutul ei, în nici un caz corespunzătorul ei fapt-de-a-fi. «Umilinţa» nu este un adaos de sentiment la lucrul gata sesizat. Ea este, dimpotrivă, atitudinea în care se percepe în plus ceva, pe care cel lipsit de «umilinţă» nu-l sesizează şi tocmai la care el este orb: miracolul Fiinţei lucrurilor (GW V, p. 93, 96; GW III, p. 26).

Atitudinea în care ne este dat înainte de toate miracolul Fiinţei poate fi numită în loc de „umilinţă", şi împreună cu B. Welte: „calmul ne-condiţionat şi ne-limitat" prin efectul căruia „pur-şi-simplu se lasă a fi (ceea) ce este şi pe sine însuşi se lasă în voia dreptului pur al acestuia: că într-adevăr este ceea ce este" (B. Welte, B, p. 322). În această deschidere-de-sine (Sichöffnen) şi păstrarea-deschiderii-de-sine (Sichoffenhalten) pentru ceea ce este, se ajunge la aceea că omul se miră asupra faptului că într-adevăr există o fiinţare.

Aşa văzută, atitudinea de «umilinţă», în care Fiinţa însăşi se oferă şi se deschide subiectului cunoscător, este înrudită, chiar identică aceleia pe care Scheler a descris-o adesea în scrierile sale sub numele „iubirea de esenţial" (Liebe zum Wesenhaften), o iubire care este nu creatoare-de-fiinţă (seinsschaffend) ci descoperitoare-de-fiinţă (seinsentdeckend)[1].

Întrebarea care exprimă mirarea fundamentală (die verwunderliche Frage) este nu o întrebare pe care ne-o punem, şi de aceea nici nu putem să o punem, ci o asemenea care însăşi ni se pune în mod necesar. Este nevoie de un act pentru a o ascunde, pentru a nu o vedea. Ea este, în continuare, o întrebare, pe care fiecare om o rezolvă

[1] Vezi de ex. *Phil. Weltanschauung*, p. 23; GW VIII, p. 281, 203 şi urm.= *Phil. Weltanschauung*, p. 40; GW X, p. 306-311, 325 şi urm.; GW VI, p. 95-97; GW II, p. 274 şi urm. Rolul „iubirii de esenţial" de a descoperi Fiinţa este prezentat adecvat printre alţii de R. J. Haskamp, p. 98-109.

oarecum deja în faptul-recunoaşterii ei[1]. Care este acest moment intuitiv în starea de fapt „ceva într-adevăr este", care, în recunoaşterea lui, ne dă în acelaşi timp întâmplarea aparte, corespunde contingenţa acestei stări de fapt cu necesitatea concretă? Ce soluţie la întrebarea care exprimă mirarea fundamentală sesizăm deja în recunoaşterea stării-de-fapt care ne stârneşte mirarea?

Mirarea (Verwunderung) începe cu aceea, că un obiect oarecare – poate fi cel mai cunoscut şi cel mai obişnuit – „este înţeles drept exemplu şi reprezentant al unui tip ideal, al unei esenţialităţi. Că el, deci, nu este raportat la mediul său spaţio-temporal, nemijlocit şi mijlocit, nu la ceea ce filosofia numeşte «cauză secundă», ci că el stă în poziţie interogativă în faţa spiritului: de ce, cum aşa, pentru ce există de fapt «ceva ca atare» (etwas dergleichen) şi nu mai curând există?" (GW VIII, p. 65 şi urm.).

Mirarea asupra a „ceva ca atare" încă nu este cea mai radicală. Căci ea încă nu vizează fiinţarea ca fiinţare de fapt (das Seiende als Seiendes überhaupt), deci de ce ceva de fapt este şi nu mai curând Nimic. Mult mai mult provoacă aici mirarea faptul că ceva ca „viaţă", „moarte", „durere", „sărăcie", „iubire", „om", „tinereţe" etc., de fapt este şi ca atare mai curând nu este (GW VIII, p. 68, 184; *Stellung des Menschen*, p. 50). Este deja Fiinţa însăşi care stârneşte aici mirarea, şi totuşi încă nu Fiinţa pur-şi-simplu, ci doar Fiinţa a ceva ca atare.

Mirarea asupra a ceva ca atare poate găsi în multe sau măcar în câteva situaţii un răspuns prin faptul că ceva ca atare, de exemplu „durere în general", este recunoscut ca acel care este dat prin esenţa naturii lumii (Wesen der

---

[1] GW X, p. 250; aici este vorba despre „enigma lumii", fără ca prin aceasta să fie exprimată problema mirării. Comp. GW VI, p. 230: „Această lume şi originea ei este o taină imensă, copleşitoare pentru fiecare om". Scheler îl citează pe Pascal: „există întrebări pe care nu le punem «noi» într-adevăr ci ele există deja în situaţia noastră metafizică în univers, care ni le pune nouă" (GW X, p. 62.).

Weltbeschaffenheit)[1]. Dacă prin urmare, întrebarea care exprimă mirarea fundamentală se îndreaptă „asupra existenţei şi structurii esenţei unei totalităţii a lumii (Weltganzheit) în general", atunci s-a „atins" o treaptă radicală, şi anume „mirarea «metafizică» pură" (GW VIII, p. 66). Scheler formulează corespunzător în perioada sa teistă: „Întrebarea asupra esenţei lumii existente în sine şi a temeiului primordial care o condiţionează: aceasta este întrebarea metafizică *kat exochen*" (GW V, p. 134). Şi aceasta este valabil şi pentru perioada panenteistă: ţelul suprem al tuturor căutărilor cunoaşterii de natură metafizică este de a explica în ultimă instanţă structura uimitoare a esenţei lumii precum şi existenţa uimitoare a lumii de fapt, din temeiul suprem al lumii (oberster Grund der Welt) (*Phil. Weltanschauung*, p. 11; *Stellung des Menschen*, p. 51; GW VIII, p. 85-87).

Despre mirarea asupra Fiinţei-lume trebuie la fel spus: ea încă nu ajunge la fiinţarea ca fiinţare de fapt. Obiectul întrebării este nu Fiinţa pur şi simplu, ci doar Fiinţa unei lumi de fapt. Abia atunci când va fi contemplată Fiinţa unei lumi de fapt, ba chiar când un oarecare ceva în lume nu va mai fi privit drept „caz" pentru „ceva ca atare", ci drept oarecare „exemplu" pentru aceea că de fapt ceva este, poate surveni cea mai radicală, cea mai intensivă mirare: de ce este de fapt ceva şi nu mai curând Nimic?

În mirare(a) şi întrebare(a) – fie despre ceva ca atare, fie despre ceva în general – omul este condus prin faptul recunoaşterii unei diferenţe specifice în „ceva este": „Nu trebuie să fie, este de neînţeles că este ceea ce este şi totuşi, o, minune: este!" (B. Welte, B, p. 325).

În ce se manifestă incomprehensibilul şi de aici non-evidenţa (Nicht-Selbstvertändliche) stării de fapt, că ceva

---

[1] Astfel ajunge Scheler, de pildă în studiul *Vom Sinn des Leidens* la rezultatul: a nega durerea în general ar însemna a nega viaţa însăşi (GW VI, p. 45-48), sau în studiul *Zum Phänomen des Tragischen* este văzută originea tristeţii specifică tragicului în conexiunile esenţiale de Fiinţă ale lumii înseşi (GW III, p. 155-158).

într-adevăr este? Scheler reflectează la întâmplarea ciudată, contingența acestei stări de fapt, însă prea puțin. El cedează prea repede dorinței de răspuns în dauna răspunsului însuși, după cum va ieși la lumină în ultima parte. Astfel, gândim, în cele ce urmează, dincolo de cele spuse categoric de Scheler (H. U. von Balthasar, B, III/1 p. 943-957; B. Welte, B, p. 113-151; A, p. 114-178). Aceasta se petrece totuși păstrând privirea asupra evidenței Ființei în general, așezată de Scheler, pe drept, la începutul fenomenului filosofării, mai în detaliu din perspectiva – de asemenea ieșind în afara celor spuse în mod categoric de Scheler – interpretării noastre la sensul Ființei, sens care se arată în această evidență.

În sensul Ființei se află o nemărginire cuprinzătoare pur și simplu: totul și fiecare, care este, este. Ființa nu poate fi exprimată despre nimic în mod exclusiv, despre totul doar pur afirmativ. Fiecare ființare determinată și în determinarea ei ființândă contrazice nemărginirea Ființei și se arată prin aceasta într-un dezacord cu Ființa. Ființa ne apare, ce-i drept, în ființare, dar ca Ființă a acesteia. De aceea ea se găsește în ființare nu ca atotcuprindere, ci într-o posibilitate determinată a sa și limitată la aceasta. Astfel întreaga și fiecare ființare, deși este, participă doar la Ființă, iar Ființa pur și simplu nu este cu adevărat în ființare în bogăția sa care cuprinde totul și, cu atât mai puțin, epuizată. Ce-i drept, ființările limitate pot alcătui ca părți un mai mare, poate cumva cel mai mare întreg – o lume. Totuși limitarea și determinarea tuturor părților nu se anulează în întreg.

Deoarece, pe de o parte ființarea participă la Ființă fără a fi Ființă, iar pe de altă parte Ființa este în ființare, dar ca Ființă a acesteia și prin aceasta limitată, atunci ființarea ca ființare și Ființa ca Ființă a ființării trebuie să apară într-o situație dubitativă: de ce trebuie tocmai ceva ca atare să fie? De ce Ființa trebuie să fie redusă la un ceva?

Deoarece ființarea nu este Ființa însăși, ea nu este prin sine însăși determinată ca necesitate a Ființei. Prin urmare, ea nu poate să fie și să nu fie. „Ființarea ca atare ... devine

perceptibilă nu în şi din sine însăşi fiinţând, (ci) mai mult balansând deasupra abisului Nicht-Sein-Müssen" (B. Welte, B, p. 325, comp. 127). Dacă prin propria ei esenţă este indiferentă faţă de Fiinţă şi Non-Fiinţă, atunci de ce este de fapt şi nu mai curând nu este?

Fiinţa însăşi este pur şi simplu nelimitată. Limită înseamnă esenţial limită faţă de altul. O limită faţă de Nimic nu este limită. Cum Fiinţa în sine nu se detaşează de nimeni altul decât de Nimic, nu este prin nimic limitată, adică, ea este nelimitată. De aceea este imposibil ca mirarea, că de fapt ceva este, să se poată declara satisfăcută prin privirea asupra Fiinţei, la care fiinţările sunt prin participare. Deoarece fiinţarea este determinată şi, în determinarea ei, limitată, devine, privind dinspre nemărginirea Fiinţei, greu de înţeles, şi anume fără limită şi pur şi simplu incomprehensibilă (B. Welte, A, p. 139; H. U. von Balthasar, B, III/1 p. 949-954).

Mirarea primordială poate fi articulată chiar mai profund şi în altă manieră. Punctul de pornire în analiză, la sensul Fiinţei şi la fiinţarea ca fiinţare este doar unul între mai multe posibile, în schimb cel primordial şi mai cuprinzător. Orice mirare asupra a „ceva ca atare" – „eu sunt", „lumea este", etc. – se «varsă» în ultimă instanţă în mirarea despre „ceva de fapt", pentru care fiecare „ceva ca atare" este mereu numai un exemplu luat la întâmplare.

Faptul că într-adevăr ceva este nu se înţelege de la sine. Aceasta este mai degrabă de mirare. Totuşi în perceperea stării de fapt care stârneşte mirarea se prevesteşte deja chiar răspunsul: există un *ens a se*.

Fiinţa fiinţării devine vizibilă ca planând deasupra abisului a ceea-ce-nu-trebuie-să-fie (Nicht-Sein-Müssens). Aceasta face „că Fiinţa a ceea ce este, privită în sine ... nu este o Fiinţă cu caracter ferm şi, în acest sens, este fără efect, nimic (nichtig)". „Însă împotriva unei asemenea nimicnicităţi (Nichtigkeit) nedecise ridică acum, cu toate acestea, Fiinţa fiinţării însăşi ... obiecţie: este *totuşi* ceea ce este, este *pronunţat* ceea ce este, *este* ceea ce este." (B. Welte, B, p. 330, 331). Fiinţa

fiecărei fiinţări este totuşi dată „ca miraculoasă anulare a acestei posibilităţi ... – ca etern uimitoare acoperire a abisului Nimic-ului absolut" (GW V, p. 95).

În această contradicţie, că Non-Fiinţa (das Nichtsein) este posibilă, pe locul Non-Fiinţei este o fiinţare. Se manifestă cu necesitate un pol absolut opus al Nimic-ului absolut: dacă există o Fiinţă nu-de-la-sine înţeleasă, adică o Fiinţă nu în sine şi de sine fiinţându, atunci trebuie, spre deosebire de aceasta, să existe o Fiinţă de-la-sine-înţeleasă deplin; aceasta este Fiinţa care, în evidenţa sa, este Fiinţa pur-şi-simplu; sau, cum zice Scheler: trebuie să existe o Fiinţă primordială, Fiinţa-prin-sine-însăşi, un *„ens a se"*. Cum se manifestă această certitudine dată (mitgegeben) în sesizarea întâmplării aparte, că într-adevăr ceva este?

Fiinţa fiinţării nu este în sine însăşi o Fiinţă pronunţată, fermă: fiinţarea este prin esenţa proprie indiferentă faţă de Fiinţă şi Non-Fiinţă. „Însă Fiinţa şi Non-Fiinţa nu sunt înseşi (ele înseşi) mărimi indiferente sau echivalente. Fiinţa este pozitivitate, Non-Fiinţa este negativitate. Dacă este în mod contingent fiinţarea cu adevărat instituită, atunci trebuie să fie în mod pozitiv determinaţie la Fiinţă" (E. Coreth, p. 242). Fiinţarea nu are în sine însăşi acest element pozitiv care determină fiinţarea spre Fiinţă. Ea (fiinţarea) este în sine însăşi indiferentă faţă de Fiinţă şi Non-Fiinţă. Dacă cu toate acestea ea îi revine, atunci trebuie să-i revină, de la un altul, *ab alio*[1]. Deoarece acela prin care ceva este se numeşte temei trebuie implicit să spunem: fiinţarea, în măsura în care este, reclamă un temei al Fiinţei sale; acesta se află în afara ei, într-un altul.

Ce este însă temeiul Fiinţei fiinţării? Altul (das Andere), prin care ea (fiinţarea) este situată în indubitabilitatea (Entscheidenheit) Fiinţei ei, (nu) poate fi nimic altceva decât Fiinţa. Căci Fiinţei nu-i precede nimic altceva – decât Fiinţa.

[1] Astfel formulează B. Welte o dată: „Das Sein des Seienden ist im Ursprung *nicht* das Sein des Seienden" (A, p. 140).

Dacă însă ea este iar (wieder) Fiinţa unei în sine însăşi nepronunţate Fiinţări, atunci există din nou contradicţia de interpretat, că fiinţarea este în aceeaşi măsură nedecisă şi decisă. Cu aceasta este clar că acest altul (das Andere), care pune în îndubitabilitatea sa Fiinţa fiinţării, este în fiinţare nu un oarecare şi anume nu o oarecare fiinţare, ci mai curând altul fiinţării ca atare: Fiinţa însăşi, adică în nici un mod nehotărât, ci pur şi simplu decis, deci Fiinţa absolută (B. Welte, B, p. 331; E. Coreth, p. 244-246).

Fiinţa absolută nu mai este acceptată şi delimitată prin intermediul oarecărei fiinţări, ci există ca primordial pura plenitudine în sine însăşi. „Ea nu mai este Fiinţă ca reconstituire în fiinţare, ci Fiinţă în constituirea originară a propriului sine" (E. Coreth, p. 515). Ea nu ne este în mod pozitiv şi direct accesibilă, noi o recunoaştem ca temeiul fiecărei fiinţări. De aceea nu este posibil de a afirma despre această Fiinţă o oarecare „quidditate" (Washeit) pozitivă şi adecvată. În definitiv, ea nu poate fi decât negativ determinată: ea este ne-limitată, ne-condiţionată etc. Desigur această negativitate este nu doar simplă negativitate. Ea are un temei absolut pozitiv, care însă, în pozitivitatea lui, nu ne este nouă direct sesizabil şi de articulat: pentru că Fiinţei, ca pură constituire originară a propriului sine, nu-i este stabilită nici un fel de limită a realităţii sale, atunci ea întrece în mod radical toată şi orice fiinţare. Ea singură nu poate avea prin urmare un „sens" disponibil, care poate fi exact circumscris şi delimitat, ca alte fiinţări. Ea trebuie mai degrabă să fie în mod fundamental „absolut altul", care se află dintotdeauna înaintea noastră cu misterul (Geheimnis) de nerecuperat, (care) ca şi acest mister, ne depăşeşte şi ne cuprinde.

Să sintetizăm încă o dată ce ni se arată ca răspuns la întrebarea care exprimă mirarea fundamentală, de ce ceva într-adevăr este: „Realitatea misterului infinit şi sacru este dată în îndubitabilitatea Fiinţei a ceea ce este, în realitatea ei deci şi în gândire, evident ca singura putere care este determinantă şi decisivă pentru Fiinţa (şi prin aceasta toată

Fiinţa) în Fiinţa sa. Una nu poate (atunci când fundamentala întrebare-mirare ... iese la iveală) să fie confirmată şi păstrată fără această «alta». Sacrul, pe care nu-l numeşte nici un cuvânt şi nu-l pricepe nici un gând, este realitate, căci este realitate, că este ceea ce este" (denn es ist Wirklichkeit, daß ist, was ist) (B. Welte, B, p. 331).

14. Fiinţă şi fiinţare. Problema lui *ens a se*. Dumnezeu şi determinările sale. Proba ontologică şi „ontologismul"

Ceea ce am formulat mai sus pornind de la B.Welte şi E.Coreth înseamnă în cuvintele lui Scheler: „în acelaşi moment" în care devine conştient că de fapt ceva este, omul sesizează „cu necesitate interioară" „şi cea mai formală idee a unei Fiinţe supralumeşti, infinite şi absolute"; „«Dumnezeu» ... ca o Fiinţă-prin-sine-însăşi înzestrată cu predicatul «sacru» (heilig)"; „sfera ... unei Fiinţe absolute într-adevăr"; „sfera formală a unei Fiinţe dominând toate conţinuturile finite ale experienţei şi însăşi Fiinţa centrală a omului, a unei pur şi simplu în sine autonome Fiinţe de o sacralitate care impune veneraţie" (*Stellung des Menschen*, p. 87 şi urm.); „o idee despre aceea care, ca fiinţarea, care numai-prin-sine-este (*ens per se*) şi de care depinde toată cealaltă fiinţare, este temelia omului însuşi şi a lumii" (*Phil. Weltanschauung*, p. 6). Pe scurt: „că, dacă Non-Nimic-ul este, trebuie să existe o modalitate de Fiinţă a unei fiinţări care numai-prin-sine-este, aceasta este o judecată care urmează imediat primei" (*Idealismus-Realismus*, p. 258, nota 1; GW V, p. 94-96).

Din citatul de mai sus, precum şi din altele date în prima parte a acestei lucrări, se poate constata că Scheler nu face o categorică deosebire terminologică între „Fiinţă" şi „fiinţare". El numeşte Fiinţa primordială atât „Fiinţă-prin-sine-însăşi" precum şi „fiinţare-prin-sine-însăşi", „Fiinţa" absolută, etc. Însă

numirea schelerianã a Fiinţei primordiale drept fiinţare nu face din aceasta o fiinţare similarã printre şi pe lângã alte fiinţări. În determinări mai detaliate, Scheler o scoate mai degrabã în evidenţã ca absolut «altul» (das ganz Andere) din totul şi din oricare altã fiinţare: ca fiinţare-prin-sine-însãşi, Fiinţa primordialã se deosebeşte de orice altã fiinţare care nu prin sine însãşi este; ca fiinţare absolutã, se deosebeşte de orice fiinţare relativã; etc..

Denumirea Fiinţei primordiale ca „Fiinţa-prin-sine-însãşi" (Sein durch sich selbst) vrea înainte de toate sã scoatã în evidenţã cã Fiinţa primordialã posedã Fiinţa ei, fãrã orice urmã de pre-stabilire (Vorgegebenheit): ea nu a primit Fiinţa ei de la un altul, ci o are prin sine însãşi, adicã este dintotdeauna, din capul locului, în Fiinţã. Ceea ce este desemnat mai sus prin „Fiinţa ca realizare primordialã (Urvollzug) a propriului sine", exprimã deci aceeaşi stare de fapt. Aşezarea pe aceeaşi treaptã a „Fiinţei primordiale", despre care vorbeşte Scheler, cu „Fiinţa ca împlinire primordialã a propriului sine", arãtatã de noi, pornind de la B. Welte şi E. Coreth, este deci îndreptãţitã. Bineînţeles, în determinările ulterioare se separã imediat aceste concepţii. Acest lucru urmeazã sã fie arãtat mai departe.

Chiar şi argumentul hotãrâtor pe care l-am folosit în „descrierea" unui temei absolut al Fiinţei fiecãrei fiinţări se gãseşte la Scheler: Fiinţa este pozitivitate, Non-Fiinţa este negativitate. Scheler vorbeşte despre „pozitivitatea eminentã a conţinutului judecãţii, cã într-adevãr ceva este şi nu mai curând Nimic" (GW V, p. 93). Aici se poate face conexiunea – şi noi am fãcut-o – când se cautã în afirmaţiile lui Scheler însuşi „reflecţiile intermediare" (Zwischenüberlegungen) care lipsesc, care fac inteligibil faptul cã, dacã Non-Nimic este, trebuie sã existe o Fiinţã-prin-sine-însãşi în care îşi are fundamentul toatã cealaltã fiinţare.

În fine, faptul cã Fiinţa primordialã ne este accesibilã nu în mod pozitiv şi direct, ci numai ca temei al Fiinţei oricãrei fiinţări, este în concordanţã şi cu ideile lui Scheler. Conform

lui Scheler, metafizica păstrează „orientarea fundamentală asupra ființării primordiale (das Urseiende) (*Ens a se*) ... numai în măsura în care ea se înfățișează în experiența lumii" (Welterfahrung) (GW VIII, p. 87). Ființa absolută este (poate fi) sesizată numai prin faptul că prin «țesătura» fiecărei Ființe relative se pătrunde cu privirea „prin și în direcția ei", asupra a tocmai acestei Ființe absolute (GW V, p. 95). Scheler spune fără echivoc: „ideea de *Ens a se* presupune recunoașterea oricărei ființări contingente și devine perceptibilă numai într-un asemenea exemplu drept condiție evidentă a fiecărei Ființe contingente" (GW V, p. 195, 159, 268). *Ens a se* nu ne este dat de la sine, ci numai încredințat cu și prin oricare ființare contingentă.

Această înzestrare (Mitgegebenheit) este numită de Scheler înainte de 1922/23, de exemplu în scrierea *Vom Ewigen im Menschen*, și relație simbolică, drept obiectivă Ființă-simbol (Zeichensein), drept intenționată, semnificativă «dincolo-de-sine» (über sich hinausweisen) a lucrurilor, peste Ființa lor accidentală (GW V, p. 29, 138, 160 și urm., 266-270). Acest mod de relație simbolică nu trebuie confundat cu cel amintit și numit la fel în clasificarea metafizicii lui Scheler. În timp ce dinspre acesta se afirmă că la ființarea contingentă se prezintă o Ființă absolută, care, ca temei al acestei ființări, îi este transcendentă ființării arătate, celălalt exprimă tocmai starea inversă, (cum) că acest temei, pentru că el este ca Ființă-temei al lucrurilor înseși, imanent lucrurilor, se exprimă direct în lucruri prin conținutul său – analog ego-ului în corpul său. Interpretarea cea mai de pe urmă nu păstrează transcendența primordială dată a Ființei absolute și de aceea nu poate fi susținută.

Înainte de a trece mai departe, încă un aspect al evidenței primordiale „este un *ens a se*". Prezentarea acestei evidențe dată în certitudinea primordială a Ființei arată că știința noastră despre Dumnezeu nu este dobândită mai întâi pe calea cunoașterii empirice și apoi natural și pe calea logică. Mai degrabă convingerea asupra lui Dumnezeu este conținută în

înţelegerea Fiinţei în stadiu încă iniţial, chiar dacă neclară şi nedesăvârşită. „Evidenţa sau înţelegerea valabilităţii şi obligativităţii afirmaţiilor schiţate despre fiinţare, Fiinţă şi Dumnezeu nu pot fi, ca să zicem aşa, procurate cu argumente de natură logică; hotărârea o poate lua acum numai propria autoîmplinire, încercarea unei reconstituiri. Dacă aceasta (ne) este posibilă, atunci descoperim în noi o apropiere de Dumnezeu cu totul neobişnuită" (F. Rotter, B, p. 108). De aceea noi nu ne raportăm în cunoaştere niciodată doar pur ulterior la Dumnezeu. Noi îl întâmpinăm nu ca pe un „străin" veninde-ne dinafară, întâmplător, înainte, ci îl găsim unit cu noi înşine şi cu lumea, ca temei al sinelui nostru şi al lumii. „Stricta necesitate esenţială a acestei conexiuni, care stăruie între conştiinţa lumii, conştiinţa de sine şi formala conştiinţă de Dumnezeu a omului" (*Stellung des Menschen*, p. 88) rămâne lucrul cel mai de valoare în metafizica lui Scheler, chiar dacă el nu lămureşte această conexiune în nici un caz satisfăcător şi, pe deasupra, a desemnat-o ca dependenţă reciprocă. Căci faptul că în actul în care omul îşi dă seama de „temeiul suprem" al sinelui său şi al lumii, acest temei dobândeşte în acelaşi timp propria conştiinţă de sine, nu se afirmă caracterul absolut (Absolutheit) dat iniţial acestui temei suprem. Aşadar, de aici încolo este de tratat despre aceasta şi despre alte determinări ale ideii de Dumnezeu la Scheler.

În evidenţa „există un *ens a se*" cuprindem „cea mai formală idee a unei Fiinţe supralumeşti, nesfârşite şi absolute", „sfera ... unei Fiinţe absolute în general". Această „formală conştiinţă de Dumnezeu" (*Stellung des Menschen*, p. 88), fie ea oricât de obscură şi nedefinită, este primul şi ultimul element de natură directă şi intuitivă în şi pentru formarea tuturor reprezentărilor materiale, a ideilor şi conceptelor de „Dumnezeu", care conduce de la început şi permanent. De aceea (chiar) şi fiecare afirmaţie materială despre Fiinţa absolută poate şi trebuie să fie măsurată la evidenţa primordială „există un *ens a se*". Aici ne este dat criteriul pentru a consulta „metafizica Fiinţei unice şi absolute"

B.C.U. „M. EMINESCU" IAȘI

(Metaphysik des einen und absoluten Seins) a lui Scheler asupra propriei revendicări și a propriei fundamentări, asupra posibilității ei de gândire în sine însăși. Aceasta trebuie să se desfășoare în așa fel încât să examinăm apoi determinările materiale ale ideii scheleriene de Dumnezeu, dacă ele corespund sau nu ideii formale de Dumnezeu. La trei determinări vrem să ne limităm, ele caracterizând fundamental ideea de Dumnezeu la Scheler: Ființa primordială este Ființă-devenire din Dumnezeul care devine temei primordial; în Ființa primordială persistă antiteza între spirit și impuls; Ființa primordială este imanentă Ființă-temei a înseși lucrurilor și non-lucrurilor.

În judecata „există o Ființă absolută" nu poate fi dat mai mult din certitudinea în ce privește conținutul, decât tocmai ceea ce dovedește de ce într-adevăr ceva este și nu Nimic. Abia în măsura în care ființarea însăși, care trebuie să fie înțeleasă în Ființa ei uimitoare, este mereu mai exactă în ce privește conținutul – ceva ca atare, o lume astfel alcătuită, omul, etc. – poate și Ființa absolută, care în final fundamentează această ființare în Ființa ei, să fie sesizată mereu mai exact în ce privește conținutul. Judecata „există o Ființă absolută" nu poate fi însă complet deșartă și nedeslușită în siguranță în conținut, pentru că primordiala certitudine a Ființei, care-i stă la bază, nu este complet deșartă și nedeslușită.

Determinarea primordială fundamentală, care constituie sensul judecății „există o Ființă absolută" este următoarea: ca temei îndestulător al Ființei, din tot ce nu are în sine însuși temeiul său, trebuie să poarte Ființa absolută Ființa ei în sine și numai în sine, deci fără a se înfeuda în vreun fel. Ea este Ființă-prin-sine-însăși[1].

Denumirea „Ființă-prin-sine-însăși" vrea să scoată în evidență că Ființa primordială este o Ființă întemeindu-se

[1] Pentru a scoate în evidență că Ființa absolută nu înfeudează Ființa proprie, Scheler formulează odată: *„Ens a se = Ens a nihilo"* (GW V, p. 280).

exclusiv în sine însăşi. Fiinţa nu-i revine ei (Fiinţei primordiale) în nici un fel din afară, de la un altul. De aceea nu este accidentală, doar-posibilă, de la un altul primită, ci tocmai Fiinţă-din-sine, *ens a se*. Probabil se mai poate spune şi astfel: Fiinţa absolută se întemeiază în sine, pornind dintr-un temei, care este ea însăşi (F. Rotter, B, p. 66).

În scrierea sa *Vom Ewigen im Menschen*, Scheler dezvoltă această cugetare în sensul tradiţiei teiste: Fiinţa absolută este, privind din perspectiva esenţei, o Fiinţă necesară. Căci „deoarece ea, după conceptul ei, nu depinde în Fiinţa ei în general de nici o altă Fiinţă posibilă, (poate) şi, după existenţa ei, să nu fie întâmplătoare ..., existenţa ei (trebuie) mai curând să fie astfel stabilită ..., încât ea să rezulte în mod necesar din esenţa ei (oricare ar fi ea) singură şi exclusiv ... Fiinţa-în-deschis (Da-sein) şi esenţa se suprapun în Fiinţa absolută, ce-i drept, astfel încât, în ipoteza separării relativ la cunoaştere, existenţa ei să rezulte din esenţa ei, nu însă invers, esenţa ei din existenţa ei"[1]. Pentru că Fiinţa absolută „este" în mod necesar pornind din esenţa sa în afară, pentru că Fiinţa nu este ceva adăugat la esenţa sa, ea nu este de la o altă fiinţare, ci prin sau din sine însăşi: este *„ens a se"* (GW V, p. 141, 146, 306).

Aceste reflecţii nu trebuie înţelese în sensul unei „dovezi ontologice a lui Dumnezeu". Prin esenţa lui Dumnezeu nu ne este dată (automat) şi existenţa sa. Scheler respinge mai degrabă o asemenea idee, ca „ontologism fals" (GW X, p. 191; comp. 183, 187; GW V, p. 306). Faptul că Fiinţa absolută există ne devine cert nu din ideea sa, ci, cu necesitate categorică, din întâmplarea uimitoare că într-adevăr ceva este. Aparţine însă ideii sale faptul că Fiinţa necesară (adică, din perspectiva esenţei, nu întâmplătoare) trebuie să fie gândită de noi ca temei suficient al întregii fiinţări întâmplătoare (adică, din perspectiva esenţei, nu strict necesară).

---

[1] GW V, p. 98, 141, 146, 221, 266, 268, 280, 292, nota, 306. Lapidar, Scheler îl poate numi pe Dumnezeu: cel „care este, ceea ce el este («eu sunt, cel care sunt»)" (GW V, p. 264).

În scrierile târzii şi postume, Scheler păstrează ideea că Fiinţa absolută este o Fiinţă din sine însăşi, este *ens a se*. Dar el nu mai foloseşte expresia „pe temeiul esenţei sale fiinţând". Ba el respinge chiar, cu Schelling acum, „propoziţia lui Thoma din Aquino sau a lui Leibniz, (că) aceasta ar fi un «adevăr în sine»", că „existenţa" lui Dumnezeu „ar rezulta din esenţa sa" (*Idealismus-Realismus*, p. 285). Aşa cum arată referirea la Schelling, Scheler înţelege această propoziţie acum ca „argument ontologic". Căci pe acesta, şi anume în varianta lui Leibniz: *„Deus est Ens, ex cuius essentia sequitur existentia"*, încearcă Schelling să-l combată în punctul din lucrarea sa *Philosophie der Offenbarung*, pe care-o citează Scheler[1]. Că Scheler îl aminteşte în acest context şi pe Thoma din Aquino este discutabil, din punct de vedere istoric. Ce-i drept şi Thoma din Aquino zicea că Dumnezeu ar trebui să existe cu necesitate interioară prin forţa esenţialităţii sale, deoarece un motiv exterior al existenţei pentru absolut (das Absolute) este absurd. De aici rezultă principiul: „esenţialitate şi existenţă sunt în Dumnezeu identice" (In Gott sind Wesenheit und Dasein identisch). Totuşi trebuie adaugată şi determinarea ulterioară a lui Thoma: ca Fiinţă subzistândă, Dumnezeu nu are altă esenţialitate afară de Fiinţa sa[2]. Această teorie, că Dumnezeu nu are o esenţă deosebită de Fiinţa sa şi, prin urmare, esenţa sa se află în Fiinţa sa sau Fiinţa este, nu poate fi pusă de acord cu argumentul ontologic: Dumnezeu ar fi esenţa despre care, dacă este posibil, s-ar putea spune că ea ar fi reală.

Principiul că existenţa lui Dumnezeu ar rezulta din esenţa sa este pentru Scheler însă fals, nu numai pentru că el îl adaugă acum mărturiei ontologice a lui Dumnezeu. El nu se mai potriveşte în sistematica metafizicii târzii. Scheler

---

[1] F. W. J. Schelling, A, p. 156. Pentru argumentarea lui Leibniz, vezi şi J. Möller, p. 146-152; W. Keilbach, p. 179-186.

[2] Pentru teza lui Thoma din Aquino, vezi J. B. Lotz, p. 52-66; H. Meyer, B, p. 448 şi urm.; Edith Stein, p. 313-317.

respinge acum (ideea) că existenţa şi esenţa se suprapun în Fiinţa absolută şi doar în mintea noastră sunt gândite separat (GW V, p. 98; GW X, p. 203, 249 şi urm.). Separarea ontică în existenţă şi esenţă în interiorul întregii fiinţări relative ajunge mai curând până în Fiinţa-prin- sine-însăşi: ca antiteză primordială între impulsul primordial şi spiritul primordial în Fiinţa supremă însăşi. Dacă existenţa şi esenţa în Fiinţa absolută nu sunt identice, atunci este valabil şi în această situaţie principiul: existenţa nu rezultă din esenţă. În măsura în care bogăţia esenţei, care este Fiinţa-prin-sine-însăşi ca spirit primordial, se înfăptuieşte şi este reală, aceasta se petrece numai prin intermediul celui care instituie întreaga realitate, a impulsului primordial, celălalt principiu în Fiinţa-prin- sine-însăşi. Principiul că existenţa lui Dumnezeu ar rezulta din esenţa sa trebuie să fie fals pentru Scheler, pentru că el ar însemna că Fiinţa supremă, în măsura în care i se atribuie atributul „spiritului", posedă, ca Fiinţă spirituală, în mod primordial putere şi forţă. Trebuie renunţat totuşi împreună cu acest principiu şi la ideea unei Fiinţe-prin-sine-însăşi, a unui *ens a se*? Sau, pentru că Scheler stăruie asupra acestei expresii, care sens este de pus în legătură acum cu acestea?

Sensul unei Fiinţe, care numai prin sine însăşi este, exclude orice devenire dintr-o alta. Solicită însă sensul unei asemenea Fiinţe excluderea faptului devenirii în general? Cert este – vezi Scheler – că „fiinţarea-absolută-prin-sine-însăşi" (*Phil. Weltanschauung*, p. 11), dacă ea într-adevăr devine în vreun sens, nu poate fi în devenire decât cu sine însăşi. Astfel este, după Scheler, o devenire din raţiune proprie, un „«Dumnezeu» în devenire din temeiul primordial" (*Stellung des Menschen*, p. 91), fără îndoială compatibil cu sensul unei Fiinţe-numai-prin-sine-(însăşi). Această compatibilitate se dovedeşte în schimb, la o privire mai atentă, ca posibilă numai cu preţul unei modificări semantice a conceptului „a-fi-prin-sine-însuşi", respectiv *„ens a se"*. În gândirea teistă a lui Scheler, aseitatea Fiinţei absolute nu indica tocmai

devenirea, ci o elimina în orice privinţă. „Prin-sine"-le nu exprima faptul că Dumnezeu – oricum ar fi – s-ar fi realizat sau s-ar fi creat el însuşi; el avea un sens „static", esenţial: Dumnezeu „este" pornind din propria-i esenţă (aus seinem Wesen heraus). Acum însă Scheler pune în legătură cu „prin-sine" un sens „dinamic", de tip evolutiv (werdehaft): Dumnezeu este din temeiul său primordial Dumnezeu-în-devenire. Această modificare a conceptului *„ens a se"* nu a fost scoasă în evidenţă de Scheler, spre prejudiciul înţelegerii propriilor sale gânduri. Astfel, dacă nu se bagă de seamă, expresia *„ens a se"*, întâlnită în toate perioadele gândirii sale, simulează o continuitate care nici nu există. În cele ce urmează trebuie comparat sensul modificat al conceptului *„ens a se"* cu evidenţa primordială „există o Fiinţă absolută".

Fiinţa absolută ni se arată nouă ca raţiune suficientă a faptului că Fiinţa oricărei fiinţări în locul Non-Fiinţei este şi nu mai curând Nimic este. Ceea ce reprezintă fiinţarea nedefinită, adică privită în sine fiinţarea care-nu-trebuie-a-fi, în indubitabilitatea Fiinţei, poate fi în sine doar astfel gândit, că ea pur şi simplu exclude în Fiinţa ei Non-Fiinţa în general, ca posibilitate. Ultima nici nu poate intra în discuţie pentru Fiinţa prin care este toată cealaltă fiinţare în Fiinţa sa. „Aceasta este o excludere fără drept de comentariu a oricărui semn a unei posibilităţi a Non-Fiinţei" (F. Rotter, A, p. 138).

Această excludere pur şi simplu a Non-Fiinţei înseamnă că Fiinţei-prin-sine-însăşi nu-i sunt puse nici un fel de limite ale propriei realităţi. Ce se află dincolo de Fiinţa absolută este numai Nimic-ul. Fiindcă despre limită nu se poate vorbi rezonabil decât faţă în faţă cu ceva, dar Nimic-ul nu este ca atare, trebuie spus: Fiinţa absolută nu are limită. „Fiinţei, care numai «prin-sine-însăşi» este şi de care depinde restul" (*Stellung des Menschen*, p. 70) nu-i precede nimic, decât Fiinţa.

Dacă Scheler presupune acum un Dumnezeu-în-devenire din temeiul primordial, atunci Fiinţa-prin-sine-însăşi este concepută ca aceea în care toate posibilităţile pure ale Fiinţei nu sunt dintotdeauna efective, ci în care sunt încă posibilităţi

neepuizate ale Fiinţei. Aceasta înseamnă însă că nu dintotdeauna este exclusă o oarecare Non-Fiinţă în Fiinţa-prin-sine-însăşi. Prin aceasta ea (Fiinţa-prin-sine-însăşi) are faţă de Nimic nu o relaţie necondiţionată, ci numai una condiţionată. Prin urmare, nu poate fi tratată în orice privinţă ca absolută.

Procesul teogenetic, aşa cum îl gândeşte Scheler, este un real proces de devenire şi anume în sensul că prin el şi în el se petrece o *plus*-devenire (*Mehr*werden). Scopul Fiinţei-devenire de natură divină se deosebeşte conform Fiinţei (seinsmäßig) de începutul aceleiaşi printr-o realizare efectivă a unei mai mari bogăţii a Fiinţei, o apariţie de mai multă realitate, o sporire interioară a Fiinţei în conţinut şi în forţă, o dobândire de perfecţiune din afară (ausständig) (K. Rahner, B, p. 191). Acelaşi lucru trebuie spus despre fiecare stadiu al acestui proces, comparat cu precedentul său. „Fiinţa-prin-sine" devine mai întâi o Fiinţă demnă de a fi numită existenţă divină (*Stellung des Menschen*, p. 70). De fapt, Scheler arată prin această reţinere că el şi-a păstrat ştiinţa despre sensul noţiunii de „Dumnezeu": Dumnezeu poate fi denumit numai acea Fiinţă căreia nu-i lipseşte nimic în perfecţiune, care este bogăţia Fiinţei în realitatea infinită.

15. Devenire, timp, act, putere

Am văzut că la Scheler nu lipsesc strădaniile de a păstra caracterul absolut al Fiinţei-prin-sine sesizat iniţial. Scheler gândeşte Fiinţa-devenire a Fiinţei absolute drept „liberă de timp", propriu-zis superioară timpului. Nici nu mai e nevoie aici să reflectăm dacă o devenire liberă de timp este într-adevăr posibilă. Căci faptul că şi în această devenire se petrece o plus-devenire rămâne definitiv. Şi dacă această situaţie este compatibilă cu evidenţa originară a Fiinţei absolute este aici îndoielnic. Înainte de toate, Scheler încearcă să păstreze caracterul absolut al Fiinţei-prin-sine prin aceea că desemnează devenirea acesteia ca auto-realizare, auto-împlinire,

auto-înfăptuire, ca devenire activă, prin sine însăşi. Ipoteza unei „deveniri din temei propriu" păstrează, ce-i drept, caracterul absolut al Fiinţei absolute sesizat iniţial în consideraţia că ea, în Fiinţa sa, este independentă de oricare altă fiinţare. Însă ea nu păstrează caracterul absolut pur şi simplu: excluderea Non-Fiinţei de fapt. Acesta este însă revendicat pentru că temeiul Fiinţei (Seinsgrund) întregii fiinţări nedefinite în sine nu poate fi în nici un caz conceput mai mult decât Fiinţă nedefinită. Actul etern nu poate fi centrul act-potenţei, cel care şi aşa cum este gândit de Scheler. El poate, aşa cum este conceput el în radicalitate ca temei absolut pentru faptul că, într-adevăr ceva este şi nu Nimic-ul absolut, să fie doar *„actus purus"*: Fiinţa fără origine, dintru început în bogăţia cea mai înaltă, nesfârşită, fără grad de comparaţie, neameninţată de vreo diminuare, fără trudă realitatea sa completă.

Dacă despre Fiinţa absolută, în vreun sens oarecare, se afirmă într-adevăr „devenirea", atunci nu poate fi luată în consideraţie decât o devenire nu în sensul plus-devenirii, al câştigului în bogăţie a Fiinţei, deci al potenţialităţii, ci numai una (o devenire) a puterii, a supraopulenţei, în desăvârşire şi din desăvârşire, în şi din pura actualitate. O asemenea devenire, care se sprijină pe identitatea cu Fiinţa, adică în posesie deplină a Fiinţei, nu putem de fapt să o înţelegem pornind din mărginire, din viaţa lumească. Însă a pune la îndoială posibilităţile şi după aceea a analiza dacă aceasta se referă la altceva decât (la ce se referă) tradiţia teistă prin concepte ca: *„actus purus"*, *„vita subsistens"*, *„operatio subsistens"* etc., depăşeşte scopul acestei lucrări.

O altă determinare caracteristică a Fiinţei absolute – aparţinând lui Scheler – este aceea că în aceasta (Fiinţa absolută) dăinuie o antiteză primordială, şi anume aceea a atributelor spirit şi impuls. Această antiteză originară nu este dată deja prin şi în judecata iniţială „există o Fiinţă absolută". Mai curând, ea este mai întâi o predicare materială (materiale Prädizierung) a acesteia. Deosebirea ontică între esenţă (Sosein) şi existenţă (Dasein), care este explicată mai îndeaproape de Scheler în

situalizarea ei subiectivă şi legitatea ei obiectivă, ca deosebire a categoriilor spirituale şi nespirituale, reclamă revenirea la ultimele două principii ale Fiinţei: atributele fundamentale, spirit şi impuls, ale Fiinţei supreme.

Permite oare sensul judecăţii originare „există o Fiinţă absolută" o asemenea predicare? Sau o exclude?

Fiinţa absolută nu este numai contrapunctul unic în felul său la Nimic-ul absolut în această privinţă, în faptul său de a fi în „afară" fără orice limită. Ea este şi „contrapunctul unic în felul său la tot ce are limită şi sfârşit; ea nu este esenţă limitată" (F. Rotter, C, p. 49). Ceea ce stârneşte mirarea este că Fiinţa oricărei fiinţări ni se arată ca Fiinţa acesteia. Noi o aflăm în fiinţare nu ca atotcuprinzătoare, ci într-o anumită posibilitate a ei şi delimitată la aceasta. Întreaga şi fiecare fiinţare, deşi ea este, nu este Fiinţa pur şi simplu, ci doar participă la ea. Ea este de aceea nu prin sine însăşi destinată ca necesitate a Fiinţei. Ca raţiune suficientă a întregii fiinţări din sine ne-necesară (aus sich heraus nicht notwendiges Sein), Fiinţa absolută trebuie să fie altul fiinţării ca atare: să nu mai fie Fiinţa ca reîmplinire (Nachvollzug) în fiinţare, şi prin aceasta delimitată, ci Fiinţa în împlinirea primordială a propriului sine, şi prin aceasta nemărginită.

Din aceasta rezultă însă că Fiinţa absolută este, în mod necesar, absolut simplă. Simplitatea este opusă îmbinării din părţi: „dacă ar fi în Fiinţa absolută părţi, atunci una nu ... ar fi ... alta; ea (partea) ar sta în faţa alteia şi ar avea în cealaltă limitele propriului sine" (E. Coreth, p. 516). Fiinţa absolută nu are însă absolut nimic de-a face cu limita. Caracterul ei absolut ca «altul» al fiinţării ca atare ar fi astfel suspendat. „Dumnezeu ... este absolut simplu" înseamnă, prin urmare, la Scheler cel „timpuriu" (GW V, p. 211) că toate afirmaţiile atributive despre Fiinţa absolută nu desemnează prin urmare nici un fel de părţi din aceeaşi. Ceea ce deosebim noi, în afirmaţiile noastre, la Fiinţa absolută drept „părţi", intră mai curând, pe baza simplităţii în aceasta, fără deosebire, în suprapunere deplină. Fiinţa absolută este „simplul primordial, însă fără orice monotonie, deoarece ea este bogăţia pur şi simplu" (F. Rotter, C, p. 35).

Antiteza primordială, tensiunea primordială între spirit şi impuls în fiinţarea primordială este gândită de Scheler nu ca doar gnoseologic-relativ la noi, ci ca existând în fiinţarea primordială însăşi. Deja opoziţia care o reclamă în sistematica lui Scheler, dintre esenţă şi existenţă ca nişte categorii spirituale şi nespirituale, este problematică. Scheler o priveşte prea mult ca pe un dat ultim (Letztgegebenheit) în timp ce, respectând prima certitudine a Fiinţei, opoziţia ar trebui gândită totuşi ca inserată într-o unitate fundamentală a Fiinţei şi încorporată ei. Făcând însă abstracţie de aceasta, presupunerea unei deosebiri de natura Fiinţei între spirit şi impuls în fiinţarea primordială contrazice simplitatea absolută a acestei Fiinţe cerută de convingerea „există Fiinţa absolută", şi de aceea nu poate găsi aprobare. Simplitatea absolută este dată, desigur nu fără comentariu, cu judecata „există Fiinţă absolută". Dar prin descompunerea în unităţi a conţinutului ei, (descompunere realizată în planul gândirii), ea devine ca dată în aceasta, conştiinţă (GW X, p. 445).

Scheler a privit, în orice caz, în direcţia simplităţii absolute a Fiinţei absolute. El nu voia un dualism ultim, cum arată stăruinţa sa în „metafizica Fiinţei unice şi absolute" (Metaphysik des einen und absoluten Sein). Dar, cu toate acestea, el nu a conservat simplitatea absolută a acestei Fiinţe. Superioritatea temeiului lumii „ca substanţă" asupra antitezei între spirit şi impuls în el este numai o suportare (Ertragen), o tolerare (Dulden), nu o depăşire (Überwinden) a acesteia. Unitatea funcţională, de natura actului (akthafte), a jocului comun dintre spirit şi impuls nu este ultima unitate, de natura Fiinţei (seinsmäßige), a acestor atribute[1]. Unitatea lor, de natura Fiinţei, ca fuzionare într-o formă de existenţă

[1] E drept, acest joc comun este „un proces metafizic-identic" (*Phil. Weltanschauung*, p. 124, nota 16). Însă el este aceasta nu pe temeiul unei identităţi a Fiinţei, ci a unui joc comun funcţionând unitar al atributelor «spirit» şi «impuls» în care contopirea lor devine înainte de toate identitatea Fiinţei.

şi acţiune nu este realitate, ci doar misiunea şi ţelul ideal al procesului teogenetic. Simplitatea absolută, doar ca scop ideal al determinării devenirii Fiinţei absolute nu e pe măsura caracterului absolut al acestei Fiinţe, indiferent din ce unghi ar fi gândită şi privită.

În judecata „există Fiinţa absolută" ne este dată iniţial şi o legătură a acestei Fiinţe cu fiinţarea non-absolută. Fiinţa absolută este temeiul suficient de Fiinţă pentru tot ceea ce nu-şi are temeiul în sine însuşi. Acum este de pus întrebarea, cum trebuie interpretată această întemeiere a fiinţării non-absolute în Fiinţa absolută şi dacă relaţia între lume şi temeiul lumii, gândită în mod panenteist de Scheler în metafizica lui, îi corespunde acesteia sau nu.

Evidenţa „este ceva într-adevăr" şi evidenţa care răspunde la această uimitoare stare de fapt „există Fiinţa absolută" ne garantează cu certitudine: există o Fiinţă absolută şi o Fiinţă non-absolută. Ceea ce este Fiinţă non-absolută este dependent de Fiinţa absolută, are în Fiinţa absolută temeiul ultim al Fiinţei sale. Deşi Fiinţa non-absolută nu poate există fără Fiinţa absolută, ele nu coincid. Cum trebuie înţelese pe de o parte deosebirea şi, pe de altă parte, conexiunea dintre Fiinţa absolută şi cea non-absolută?

Scheler consideră diferenţa între temeiul primordial al Fiinţei şi Fiinţa lucrurilor şi non-lucrurilor ca între substanţa eternă unică şi manifestările, apariţiile limitate care-i aparţin: „Dumnezeu şi lume" nu sunt „două substanţe"; „lumea este «manifestare», obiectivă «apariţie a temeiului ei etern»" (*Idee des Friedens*, p. 20-22); corpurile anorganice sunt manifestări de forţă al căror subiect este realul primordial însuşi (GW VIII, p. 149); toate plăsmuirile organice sunt manifestaţii de centre vitale al căror ultim subiect real este «All-Leben» (atotviaţa) însăşi, ca atribut al temeiului lumii (GW VIII, p. 359, 275, 268 şi urm.); persoana umană este de asemenea „nu o unitate substanţială, oricât ar fi ea raportată la temeiul lumii", ci o „posibilă manifestare-de- sine a spiritului divin" (*Phil. Weltanschauung*, p. 126, nota 19, 27).

Această interpretare este înrudită cu cea a lui Spinoza, şi acesta presupunând doar o substanţă unică, pe cea divină. Substanţă înseamnă la el „ceea ce este în sine şi care este înţeles prin sine, ceva al cărui concept, pentru a putea fi alcătuit, nu are nevoie de conceptul unui alt lucru"[1]. Această condiţie nu o îndeplineşte decât Dumnezeu. Alături de substanţa divină nu poate exista nici un alt autonom (Selbstand). Întregul non-divin, lumea, poate avea doar un gen de a fi al modus-ului. Acestui modus îi lipseşte felul de a fi al Fiinţei-în-sine. El este Fiinţa într-un altul, adică tocmai în substanţa divină. Totul este în ea şi ea este în totul, ea însăşi este totul. Totuşi Scheler argumentează presupunerea doar unei substanţe, a celei divine, într-un alt mod decât Spinoza şi el dă şi o altă interpretare conexiunii fiinţării non-absolute cu substanţa divină.

Scheler înţelege termenul de substanţă ca o „categorie obiect" (Dingkategorie, ca „sâmburele identic al realităţii", absolut durabil şi invariabil în transformarea proprietăţilor şi acţiunilor unui „obiect-lucru" Gegenstands-Ding) (*Stellung des Menschen*, p. 44; GW X, p. 480; GW II, p. 540). Scheler a refuzat mereu o astfel de reprezentare pentru Fiinţa personală. O persoană este numai în executarea liberă a actelor sale. De aceea modului-de-a-fi-act al ei nu-i poate pre-exista un „purtător invariabil" (*Stellung des Menschen*, p. 48, 64; GW II, p. 395 şi urm.). În scrierile târzii şi postume se adaugă faptul că şi lumea, anorganică şi organică, este interpretată exclusiv dinamic. Corpurile anorganice sunt centre ale punctelor de forţă care acţionează reciproc unul asupra altuia şi contrazic astfel presupunerea unei substanţe imuabile. Alcătuirile organice sunt centre vitale, purtate dinamic şi modelate nou în fiecare moment de către procesul vieţii, deci de asemenea nu realităţi substanţiale. Dacă astfel întreaga realitate finită – centrele-persoană, centrele-vitale şi centrele-forţă – este una

[1] Conform definiţiei a treia a lui Spinoza, la începutul *Eticii* sale, citat după J. Hirschberger, p. 136.

ne-substanţială, atunci ea poate exista numai în împlinire (im Vollzug). Fiinţa ei nu premerge împlinirii ei. Ea este mai curând doar în această împlinire şi prin ea. Fiinţa şi împlinirea realităţii finite sunt prin urmare una şi aceeaşi[1].

Dacă centrele-persoană, centrele-vitale şi centrele-forţă nu sunt substanţiale, ci Fiinţa lor se construieşte în împlinire, există numai două posibilităţi de explicaţie: a) Fiinţa lor în calitate de centre constă în permanenta auto-obţinere- de-sine (Sichselbsterwirken); b) Fiinţa-împlinirii lor este co-împlinire cu modul-de-a-fi-act al Fiinţei-prin-sine-însăşi absolută şi anume în sens ontic, astfel că Fiinţa-împlinirii trebuie înţeleasă oarecum ca modus al felului-de-a-fi-act absolut.

Cea dintâi posibilitate ar face din realitatea finită un absolut *ens per se* . Acestuia i se opun însă dependenţele multiple în care se află realitatea finită. Astfel rămâne doar cea de-a doua posibilitate. Realul primordial însuşi, ca temei suprem al Fiinţei, trebuie să fie şi subiectul, centrul sau – cum Scheler chiar spune – substanţa modului-de-a-fi-împlinire care sunt realităţile finite.

Fireşte că „substanţă" nu mai poate avea aici de fapt sensul de „categorie-obiect". Temeiul suprem al lucrurilor şi non-lucrurilor este actul-Fiinţă sau Fiinţa-act (Actus-Sein) şi prin aceasta opusul unui „purtător imuabil" de realitate. Dacă Scheler vorbeşte despre temeiul lumii şi în calitate de substanţă, atunci aceasta se întâmplă doar ocazional şi numai cu privire la persoana umană. Ca „unitate, care există pentru acte ale tuturor posibilelor deosebiri din esenţă – în măsura în care acestea sunt concepute ca realizate" (GW II, p. 393) – persoana poate fi numită şi „Akt-substanz" pentru a caracteriza această unitate sau totalitate a ei (GW VII, p. 219, comp. 168; GW V, p. 23). În cazul temeiului lumii, expresia „substanţă" este desigur în acest sens gândită, ca unitatea şi întregul tuturor împlinirilor, care sunt fiinţările non-absolute.

---

[1] Am extins asupra întregii realităţi finite ceea ce Scheler afirmă despre «Vollzugssein» (GW X, p. 282 şi altele).

În aceasta se află în acelaşi timp o trimitere la modul cum gândeşte Scheler mai îndeaproape relaţia temeiului lumii, în calitate de substanţă, cu lumea: analog celei a lui a-fi-în (Insein) al persoanei în actele ei. Persoana este, în calitatea de esenţă care împlineşte un act nu ca un punct calm „în spatele" sau „deasupra" actelor ei, ci ca centru de act permanent întreg, în fiecare din actele ei şi împlineşte Fiinţa ei cu fiecare act, totuşi fără a se epuiza într-unul sau în suma lor (GW II, p. 394 şi urm., 540; GW X, p. 238). Astfel temeiul lumii este nu „în spatele" sau „deasupra" manifestărilor sale, care sunt centre-forţă, centre-viaţă şi centre-persoană, ci întreg în fiecare şi îşi împlineşte Fiinţa sa cu fiecare.

Un alt punct de pornire pentru presupunerea a doar unei substanţe şi anume a celei divine este modul faptului-de-a-se-origina (Hervorgehen) al lucrurilor şi non-lucrurilor din temeiul lumii. „Toate lucrurile se originează în sensul unei neîntrerupte creaţii în fiecare secundă din Fiinţa-prin-sine-fiinţându ... din unitatea funcţională a jocului comun" dintre „spiritul şi impulsul substanţei eterne" (*Stellung des Menschen*, p. 92; *Phil. Weltanschauung*, p. 109). Acest fapt-de-a-se-origina nu duce, conform lui Scheler, la un fapt-de-a-se-naşte-în-mod-real. Căci în acest fapt-de-a-se-origina lucrurile şi – se poate adăuga – non-lucrurile nu dobândesc ultima consistenţă substanţială „alături" sau „în afara" substanţei divine. Ele nu ajung într-o „permanenţă" (Bestand) fiinţându în sine, ci o au pe aceasta în temeiul etern, din care ele se originează (hervorgehen). Ele sunt în Fiinţă exclusiv printr-o permanentă acţiune creatoare a temeiului etern.

Raportul Fiinţei absolute cu fiinţarea non-absolută trebuie prin urmare înţeles ca un permanent a-fi-temei al temeiului suprem în fiinţarea non-absolută. Temeiul suprem este şi rămâne drept temei în lucrurile şi non-lucrurile înseşi. Pe temeiul acestui „a-fi-în" lucrurile şi non-lucrurile sunt în temeiul lor unite de neseparat. Ce-i drept, ele rămân, în calitate de cele-ce-au-fost-întemeiate (Gegründete), diferite de temeiul (Grund) lor. Dar faptul-de-a-fi-unul

(Einigsein) predomină totuşi deosebirea (Verschiedenheit). Fiinţa absolută şi Fiinţa non-absolută sunt unite precum fundamentul şi ceea-ce-este-de-susţinut, rădăcina şi înrădăcinatul. Deoarece coexistenţa este atât de profundă, lucrurile şi non-lucrurile pot fi concepute drept „sacramente naturale", drept fenomene de expresie ontică ale temeiului lor.

Caracterul dinamic al permanentului fapt-de-a-fi-purtat al lumii de către temeiul ei este subliniat de Scheler prin critica sa la panteismul static al lui Spinoza. „Conţinuturile lumii «urmează»", după Spinoza, „într-o necesitate eternă din Dumnezeu, după modelul relaţiei cauză-efect, de tip matematic-logic, liberă de timp şi de forţă – precum teorema sumei unghiurilor din esenţa triunghiului. Realitatea este interdependenţă riguroasă, atemporal eternă, de cauze şi efecte deplin inteligibilă şi transparentă ca un cristal"[1]. O atare interpretare nesocoteşte, după Scheler, pe de o parte contingenţa – adică indeductibilitatea logică a lumii – şi pe de alta faptul că unei lumi, care în mod evident este determinată de „timp" şi „forţă", „direcţie" şi „evoluţie", etc., îi corespunde numai o formă dinamică a faptului-de-a-se-origina din temeiul lumii.

Este greu de hotărât ce era definitiv mai înainte pentru Scheler: faptul că lucrurile şi non-lucrurile, analizate în ele însele, nu sunt realităţi substanţiale şi de aceea trebuie gândite metafizic ca „prinzând rădăcini" în substanţa eternă divină; sau că este maniera faptului-de-a- se-origina al ei drept *„creatio continua"* cea care constrânge la presupunerea că lucrurilor şi non-lucrurilor nu le poate reveni o consistenţă substanţială „alături" de substanţa divină. În orice caz, ambele convingeri se sprijină reciproc.

---

[1] *Phil. Weltanschauung*, p. 55. Vezi şi GW V, p. 214-225, unde Scheler critică panteismul static şi, în ciuda evidentei simpatii, şi pe cel dinamic. Afirmaţia lui Spinoza la care se referă Scheler se găseşte în Spinoza, *Etica* (vezi vers. rom., p. 23-24).

O apreciere la determinarea scheleriană a relaţiei temeiul-lumii –lume (Weltgrung-Welt) trebuie să întrebe dacă ea satisface atât Fiinţa fiinţării cât şi Fiinţa absolută. În ce o priveşte pe prima, este izbitor cu câtă uşurinţă (Selbstverständlichkeit) respinge de fiecare dată Scheler ipoteza unei substanţe în domeniul fiinţării limitate. La el lipseşte întrebarea dacă nu cumva „substanţa" este din capul locului definită greşit când este considerată drept acel „purtător" în devenire, imuabil, durabil. Punctul de pornire în problema substanţei stă mai adânc decât în problema Fiinţei şi a devenirii. Substanţialitate exprimă iniţial modul-de-a-fi-în-sine (In-sich-sein) al fiinţării. Substanţialitate există peste tot acolo unde o fiinţare este determinată printr-o totalitate care nu se poate reduce. Substanţă este fiinţarea în-sine-însăşi şi pentru-sine-însăşi şi, în ordine spirituală, esenţa autorizată-să-fie-în-sine-însăşi şi care se stăpâneşte pe sine însăşi. Ea trebuie să fie presupusă peste tot acolo unde ne este dat ceva, nu ca unitate combinată, ci în forma unui întreg individual. Poate, *de facto*, că e greu de hotărât dacă la o fiinţare este vorba într-adevăr de o totalitate propriu-zisă. De exemplu, nu poate fi spus cu siguranţă dacă ne este permis să vedem atomul ca *o* fiinţare (*ein* Seiendes). Dar ea trebuie presupusă de fiecare dată atunci când o fiinţare este constituită prin intermediul unui principiu formator, care, ca atare, nu poate fi explicat de părţi ale fiinţării[1].

Unei posibile substanţialităţi a realităţilor limitate nu-i stă în cale faptul că acestea nu pot fi gândite ca fiind din ele însele, ci sunt instituite în Fiinţa lor de către Fiinţa absolută. A-fi-în-sine nu afirmă că fiinţarea astfel determinată n-ar putea trimite la o alta. A-fi-în-sine nu înseamnă pornind-dinspre-sine-însuşi şi nici a-fi-din-sine. Această ipoteză care stă la baza definiţiei substanţei la Spinoza şi spre care înclină Scheler este falsă. În conceptul de substanţialitate

[1] Problema substanţialităţii poate fi doar sugerată aici, fără a putea fi aprofundată. La nota noastră, comp. J. Müller, p. 53-59.

nu stă obligaţia de a gândi doar una – pe cea divină – ca existând. Cu aceasta însă nu stă în acest concept nici obligaţia ca întreaga Fiinţă care se originează din substanţa divină să fie gândită ca fiind inerentă modal acesteia.

Împotriva determinării scheleriene a relaţiei temeiul-lumii-lume nu se ridică numai obiecţii, în măsura în care ea se bazează pe argumentul unei non-substanţialităţi a fiinţării absolute. Această determinare nu satisface nici sensul judecăţii „există Fiinţa absolută". Astfel argumentele pro şi contra unei substanţialităţi a fiinţării non-absolute nu mai trebuie aprofundate. Obiecţia decisivă împotriva concepţiei lui Scheler vizează mai degrabă faptul de a fi înţeles greşit sensul evidenţei originare a unui *ens a se*.

Fiinţa absolută, în calitate de temei-de-a-fi suficient al fiinţării doar întâmplătoare, trebuie să fie «altul» fiinţării ca atare. Ca temeiul-Fiinţei din întreaga fiinţare, Fiinţa absolută este faţă de fiecare fiinţare, în mod absolut intim ne-dependentă, complet „desprinsă" de aceasta, absolut existentă. Fiinţa absolută nu este deci identică ci diferită, şi anume absolut diferită faţă de fiinţare. „A-fi-altfel" şi „a-fi-diferit" al Fiinţei absolute sunt numite în genere transcendenţa absolută a acesteia. Ea (transcendenţa) este pur şi simplu propriul (das Eigene) Fiinţei absolute.

„A-fi-în" (Insein) al temeiului lumii, ca imanentă Fiinţă-temei a lucrurilor şi non-lucrurilor înseşi nu păstrează această transcendenţă absolută. Căci între Fiinţa absolută şi fiinţarea întâmplătoare există atribute contradictorii, astfel că, în final, prin această imanenţă este anulată sau fiinţarea întâmplătoare sau Fiinţa absolută. Anularea primei duce la panteism, a ultimei, la ateism. Ca Fiinţă imanentă a lucrurilor şi non-lucrurilor, Fiinţa absolută ar fi în acelaşi timp necesară şi contingentă, nemărginită şi mărginită, simplă şi compusă, etc. Chiar dacă se are în vedere faptul că Scheler identifică Fiinţa absolută nu pur şi simplu, ci doar parţial cu fiinţarea întâmplătoare, nu se păstrează nici prin aceasta transcendenţa absolută a Fiinţei absolute. Dacă fiinţarea este concepută ca

fenomen obiectiv al temeiului ei, ca unitate funcţională concretă a Fiinţei absolute în care ea, în mod limitat, se desfăşoară singură şi se realizează singură, atunci Fiinţa absolută este instituită, cel puţin pentru lumea obiectivă a fenomenului, ca o mărime limitată; şi pe de altă parte, întreaga fiinţare limitată este de gândit metafizic ca identicul Fiinţei absolute. Prin aceasta însă este îndoielnic dacă fiinţarea limitată există de fapt în mod real sau dacă nu este mai curând anulată ca atare. Şi din nou se arată că în consecvenţa unui atare mod de a gândi poate sta în final numai anularea sau a Fiinţei absolute, sau a fiinţării contingente. Dacă însă trebuie menţinute amândouă, pentru că sunt girate în evidenţă, atunci Fiinţa absolută trebuie concepută ca fiind în nici o privinţă identică ci diferită sau transcendentă faţă de fiinţarea mărginită: „Ea este «altul» nemărginit, nelimitatul fapt-de-a-trece-dincolo, care nu intră niciodată imanent în fiinţarea finită, limitată, ci rămâne oricând transcendent – presupus de aceasta ca (singura) împlinire primordială (Urvollzug) a Fiinţei înseşi" (E. Coreth, p. 518).

Este, desigur, discutabil dacă interpretarea lui Scheller la regimul lucrurilor şi non-lucrurilor ca auto-manifestare a temeiului ei ar satisface caracterul absolut al Fiinţei primordiale. Nici cealaltă idee a lui, de a păstra caracterul absolut al Fiinţei absolute prin aceea că încearcă să gândească superioritatea temeiului lumii asupra lumii, analog superiorităţii persoanei asupra corpului ei, nu se poate justifica în totul. Pe de o parte, această superioritate este ceva pe care Fiinţa absolută îl dobândeşte abia la sfârşitul procesului ei de devenire. Un „Dumnezeu-în- devenire" nu poate fi gândit însă în nici un sens, nici chiar în acesta care a fost prezentat. Pe de altă parte, cu această idee Scheler proiectează, ce-i drept doar ca punct de referinţă, superioritatea de existenţă a persoanei asupra trupului ei. Dar nu-l păstrează până la capăt, un altul câştigă supremaţia: aşa cum persoana-spirit „trebuie să se realizeze şi să se încorporeze până în vârful degetelor şi zâmbetul gurii" în om (*Phil. Weltanschauung*, p. 31), tot aşa

temeiul lumii trebuie să caute „expresia" sa în „corpul" lumii. Faptul-de-a-fi-deasupra-lumii (Weltüberlegenheit) al temeiului lumii se retrage în faţa lui „a-fi-în" al aceluiaşi în lume. Prin aceasta, comparaţia iniţială „persoană-corp" ajunge din ce în ce mai clar comparaţia „suflet-corp".

Scheler voia să conceapă un „Dumnezeu apropiat". Această dorinţă îşi are justificarea ei. Ea poate fi împlinită şi de o gândire care respectă transcendenţa absolută a lui Dumnezeu. „Căci faptul-de-a-fi-temei (das Grundsein) al transcendentului, pe de-o parte, şi faptul-de-a-fi-întemeiat al omului, pe de altă parte, posedă cel puţin un minimum de unul-faţă-de-altul (Zueinader) şi unul-împreună- cu-altul (Miteinander); în aceasta domină contactul întemeierii şi al faptului-de-a-fi- întemeiat; fără îndoială că este aşa o dovedeşte faptul că «accentul» stă mai mult pe transcendent, deoarece el posedă o forţă de realitate incomparabil mai mare decât existenţa noastră care, spre a deveni reală, trebuie mai întâi să izvorască din temeiul existenţei ei; de aceea se poate spune că transcendentul este mai mult departe decât aproape. Omul religios cunoaşte aceasta: el poate percepe apropierea în transcendent, dar aceasta cu atât mai adânc cu cât cunoaşte mai mult despre depărtarea trancendentului" (F. Rotter, C, p. 35).

Lui Scheler îi scapă caracterul absolut al Fiinţei absolute în determinarea (făcută) raportului acesteia cu fiinţarea întâmplătoare. Deja modul în care aceasta trebuie să se origineze din Fiinţa absolută nu este compatibil cu caracterul absolut formulat iniţial. Fiinţarea întâmplătoare trebuie să fie instituită în mod necesar, dacă fiinţarea-prin-sine-însăşi vrea auto-realizarea ei. Declanşarea procesului teogenetic este necesară, şi concomitent, de asemenea declanşarea procesului lumii.

Caracterul absolut al Fiinţei absolute este aici vizibil limitat. Temeiul lumii nu are, după propria-i vrere, libertatea de a institui lumea, ci el trebuie să o instituie în mod necesar. Această necesitate nu este bineînţeles fără motivare în

sistematica ideii de Dumnezeu la Scheler. Ea alcătuieşte împreună cu celelalte determinări greşite ale evidenţei „există o Fiinţă absolută" o entitate „logică" – chiar dacă nu una foarte convingătoare. Căci de ce teogeneza – aceasta o dată acceptată – nu trebuie să se poată împlini de fapt „înainte de" şi „fără" devenirea lumii? Pentru a dezvălui de ce este o determinare greşită a gândi devenirea lumii într-un oarecare sens ca necesară, fie încercat, în lumina evidenţei „există o Fiinţă absolută", un răspuns la întrebarea: cum poate să fie finitul de fapt, dacă infinitul este?

Bogăţia Fiinţei se poate desfăşura absolut desigur numai o dată: în Fiinţa ca împlinire primordială a propriului sine. „Dar, deoarece ea nu are a se afirma contra cuiva (căci Nimic-ul este Nimic), nu trebuie nici să se închidă într-un inveliş al esenţei, pe care-l poartă cu sine, pentru ca eventual, smulgându-se din acesta, să se deschidă dincolo de limitele ei (pe care nu le are). Mai curând este bogăţia ca atare puterea pură, (Cusanus: *Possest*) în al cărei fapt-de-a-dori se originează tot ce-poate-fi-dorit în forma ceea-ce-este-dorit-ul – (şi) de aceea libertate pură – şi ca libertate care nu se păstrează la sine (sau îşi adună forţele într-o «făptură»), pură dăruire şi iubire" (H. U. von Balthasar, B, III/1 p. 955).

Fiinţa finită este posibilă, pentru că infinitului, ca forţă absolută de a fi, trebuie să-i revină puterea de a permite fiinţării finite să devină. „Aceasta înseamnă că de fapt Fiinţei infinite nu-i poate re-veni puterea, ea trebuie mai degrabă să fie însăşi această putere. Fiinţa finită este de aceea posibilă, pentru că infinitul este. Fiinţa finită este posibilă numai pentru că infinitul este" (J Möller, p. 194). „Finitul nu este «alături» de infinit, ci el trăieşte ca finit din Fiinţa infinită. De aceea finitul este într-adevăr pătruns de «infinit». Însă această pătrundere nu poate fi explicată, cum încearcă o gândire panteistă, în sensul unei identităţi formale; atunci ar fi făcut finit infinitul însuşi" (J. Möller, p. 195; K. Kremer, p. 86-117). Dumnezeu şi lume, creator şi creaţie rămân realităţi profund deosebite una de alta. Determinarea relaţiei lor nu poate

merge în direcţia unei indentificări ci numai în aceea a unei deosebiri clare, oricât de greu este să se definească mai detaliat această deosebire şi modul de realitate al lumii faţă cu Dumnezeu, dat cu aceasta, şi să se delimiteze pe de altă parte de o simplă coexistenţă între Dumnezeu şi lume. Diferenţa între Fiinţa infinită şi fiinţarea finită ca atare poate fi tot aşa de puţin constitutivă pentru infinit. Infinitul nu poate, în nici o privinţă, să fie constituit prin intermediul finitului. Aceasta ar fi egală cu o în-mărginire. Astfel se dovedeşte încă o dată că Fiinţa infinită este libertate pură şi, cu aceasta, că fiinţarea finită este, ce-i drept, posibilă, dar nu necesară (comp. J. Möller, p. 195).

Măsurată cu propria ei pretenţie şi propria ei întemeiere, ideea de Dumnezeu a lui Scheler, aşa cum a gândit-o el în ultimii ani ai vieţii, trebuie considerată global ca greşită. Aceasta nu exclude faptul că se recunoaşte cu admiraţie îndrăzneala şi măreţia acestei încercări: de a voi să găsească în metafizică un nou «cuvânt», care, corespunzând treptei de istorie universală a conştiinţei umane, gândeşte şi integrează totul într-o cunoaştere cuprinzătoare a omului despre sine, despre lume şi despre temeiul ambelor. Importanţa propriu-zisă a lui Scheler „ultimul" constă în faptul de a fi văzut această sarcină şi de a şi-o fi asumat cu îndrăzneală de gândire de tot memorabilă, chiar dacă adesea certitudinile se clatină. Aceasta, poate datorită mai cu seamă faptului, că adesea el trecea mult prea repede peste dimensiunea mediatoare a „Fiinţei ca Fiinţă".

Ce-i drept, „Fiinţa pură" nu rămâne la Scheler complet ne-gândită. Aceasta se petrece însă doar tangenţial şi fără prea mare atenţie. Faptul că puţinele afirmaţii ale lui Scheler despre evidenţa primordială şi nemijlocită a „Fiinţei" pot fi dezvoltate şi analizate exhaustiv, cum am încercat noi într-o formă co-participantă de gândire, nu trebuie să lase impresia greşită că Scheler însuşi nu a făcut-o. O remarcă a lui Scheler, că ar exista un alt „concept de «Fiinţă»" care, asemenea celui de „Fiinţă pură", stabileşte şi cuprinde toate particularităţile

Fiinţei: „conceptul de *Ens a se*", arată cât de puţin este înrădăcinată gândirea scheleriană în Fiinţa însăşi şi cât de mult în Fiinţa divină (GW V, p. 306). E. Blessing remarcă în legătură cu aceasta: „Este o neobişnuit de tipică deplasare a problemei faptul că Scheler zice aici *ens a se* în loc de *ens ut sic*" (E. Blessing, p. 44)! Scheler însă nu are aici în vedere acea unitate cuprinzătoare a Fiinţei care se află în „conceptul" de *ens ut sic*. Căci după cum reiese din desfăşurarea gândurilor sale, el se referă la acea unitate a Fiinţei care se întemeiază pe „dependenţa necondiţionată" a oricărei Fiinţe faţă de *ens a se* (GW V, p. 307). Înrădăcinarea întregii Fiinţe în temeiul primordial al Fiinţei stă atât de mult în centrul gândirii lui Scheler, încât întreaga Fiinţă nu mai este în final nimic altceva decât relaţia cu acest temei primordial.

Căci dacă gândirea filosofică nu are de fapt primul său obiect în Fiinţa fiinţării, ci vizează originar însăşi Fiinţa divină şi gândeşte pornind dinspre aceasta, atunci Fiinţa, în măsura în care ea subzistă în fiinţare, iese din atenţie şi temeiul primordial devine temeiul de subzistenţă, devine rădăcina şi Fiinţa-temei a tuturor lucrurilor şi non-lucrurilor. Dacă însă fiinţarea nu cuprinde Fiinţa şi nu-şi are rădăcinile nicăieri altundeva decât în temeiul primordial, atunci Fiinţa fiinţării este numai în *„creatio continua"* din acest temei primordial.

BCU IAŞI / CENTRU VECHI

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

III. În loc de încheiere

Metafizică şi fenomenologie

Scheler credea că prin teoria sa despre Dumnezeu-în-devenire (werdender Gott) poate ridica poziţia mediatoare dintre teoria clasică despre spirit şi negaţia ei la rangul unui sistem filosofic solid (W. Schulz, p. 429). Antiteza dintre viaţă şi spirit, care ar fi trebuit să desemneze existenţa omului înainte de toate, era acum transpusă în temeiul lumii însuşi.

Această transpunere este pentru Scheler urmarea unui mod de a raţiona (Schlußweise) al metafizicii «moderne» a actului (Aktmetaphysik) – numită şi meta-antropologie (Metanthropologie) – care, în opoziţie cu metafizica prekantiană a Occidentului, nu mai accede la fiinţarea absolută pornind de la modul-de-a-fi-obiect al Fiinţei (Gegenstand-Sein). Dacă recunoaştem, argumentează Scheler, o ierarhie-a-ideilor şi o ierarhie-a-esenţelor independente de noi, (precum şi) o ierarhie-a-valorilor independentă de conştiinţa-valorii plină de schimbări, cu toate acestea trebuie să spunem, că o ierarhie-a-ideilor fără un spirit plăsmuitor de idei, o ierarhie-a-valorilor fără un spirit iubitor, este în sine fără noimă. Sau, dacă Fiinţa lumii însăşi este independentă de existenţa contingentă a omului, dacă noi trebuie să admitem concomitent, că o realitate fără un impuls-vital (Lebensdrang) care o instituie este absurd în sine, atunci trebuie să i se atribuie temeiului lumii, ca acte, tot ceea ce ne dă acces la regiuni ale Fiinţei (GW IX, p. 82). Conform acestui «mod de raţionare» trebuie,

după Scheler, să-i revină fiinţării-originare (Urseiende), fiinţării-prin-sine-însăşi (Durch-sich-selbst-Seiende), un spirit plăsmuitor de idei şi un impuls originar (Urdrang) instituitor de existenţă (daseinsetzend). În *Vom Ewigen im Menschen* (1921), Scheler consideră toate determinaţiile fiinţării originare (Urseiende) în perspectiva unei simplităţi absolute şi a unei indivizibilităţi absolute a lui Dumnezeu (GW V, p. 211). De aceea sunt aici toate determinările înţelese doar analogic. Dumnezeu este, conform Fiinţei sale, „în esenţă transcendent separaţiei categoriale în Fiinţă substanţială şi Fiinţă atributivă" (GW V, p. 173).

Această concepţie teistă suferă în metafizica târzie şi postumă o transformare plină de urmări. Opoziţia ontică dintre viaţă (Leben) şi spirit (Geist), care se găseşte în om, devine acum determinantă ca „tensiune primordială (Urspannung) între spirit (Geist) şi impuls (Drang)", care este situată în chiar fiinţarea absolută însăşi (GW IX, p. 55). Teza scheleriană despre tensiunea primordială în temeiul lumii nu poate fi însă desemnată ca un dualism în sens tradiţional (M. S. Frings, E, p. 28), în măsura în care prin aceasta se înţelege un antagonism absolut şi neîmpăcat. Tensiunea primordială (Urspannung) în fiinţarea originară (Urseiende) se prezintă pentru Scheler ca o dualitate polară, în care polii se întrepătrund reciproc mereu mai mult în procesul divin de devenire (im göttlichen Werdeprozeß) (GW IX, p. 70). Deoarece însă întrepătrunderea reciprocă dintre impuls şi spirit[1] se înţelege, în definitiv, ca «unitatea funcţională» a jocului

[1] În ipoteza acceptării de către Scheler a două atribute fundamentale în temeiul lumii, influenţele diferitelor poziţii filosofice, de exemplu a lui Spinoza, a lui Schopenhauer, dar îndeosebi a lui Schelling din opera târzie şi E. von Hartman sunt inconfundabile. În opera târzie a lui Schelling, de pildă, Dumnezeu este nu numai raţiune (Verstand) ci şi voinţă plină de impuls. Cursul lumii (Weltgeschehen) este pentru Schelling, ca şi pentru Scheler în opera târzie şi postumă, de asemenea un proces teogenetic. La o privire mai atentă însă, între Schelling şi Scheler există o deosebire considerabilă. Căci Scheler vorbeşte despre procesul divin de devenire prin intermediul evoluţiei omului, în timp ce

comun al acestora în temeiul lumii (GW IX, p. 70, 102, nota 1), poziţia filosofiei scheleriane târzii şi postume rămâne un dualism, şi anume, în sensul unei „opoziţii de esenţă (Wesens-Gegensatz) ai cărei termeni sunt atât în corelaţie de esenţă (Wesenszusammenhang) cât şi în corelaţie de determinare (Bestimmungszusammenhang)" (GW XI, p. 192).

De asemenea, după Scheler, temeiul lumii nu poate poseda nici un fel de putere creatoare, câtă vreme îi este de conferit atributul «spirit» (*deitas*). Pentru realitate şi pentru modul-de-a-fi- aşa contingent (das zufällige Sosein) al realităţii este numai impulsul (*natura naturans*) răspunzător, ca celălalt atribut al temeiului lumii[1].

Dacă în temeiul lumii este situată o asemenea tensiune originară între impuls (Drang) şi spirit (Geist), şi dacă orice activitate rezultă originar din impuls, atunci trebuie ca raportul acestui temei al lumii cu lumea să fie un altul: pentru a realiza a sa *deitas* – cu bogăţia de idei şi valori investite în ea – în desfăşurarea temporală a procesului lumii (Weltprozeß), temeiul lumii trebuie să «dezinhibe» (enthemmen) impulsul creator-de-lume (weltschaffend), fantezia lumii (Weltphantasie) (GW IX, p. 55). Astfel ajung spiritul şi impulsul, cele două atribute ale temeiului lumii, în crescândă manifestare, în istoria spiritului uman şi în evoluţia universală a vieţii, şi, cu aceasta, la crescândă întrepătrundere reciprocă.

Întrepătrunderea reciprocă dintre impuls şi spirit în sensul spiritualizării impulsului şi, concomitent, vitalizării

---

pentru Schelling, această evoluţie a omului este determinată de evoluţia lui Dumnezeu (W. Schulz, p. 429 şi urm.). Pentru înrudirea strânsă a lui Scheler cu E. von Hartmann, în special sub unghiul metafizicii scheleriene târzii, se poate compara W. Hartmann, *Die Philosophie Max Schelers in ihren Beziehungen zu E. von Hartmann*, Düsseldorf, 1956.

[1] Conform lui Martin Buber, dualismul lui Scheler este, în definitiv, deductibil din „reprezentarea gnostică a doi zei primordiali", chiar dacă în dualismul schelerian este ceva nou de constatat, anume că, pentru Scheler cele două forţe divine sunt atribute ale temeiului lumii «unul» (M. Buber, A, p. 136-139).

spiritului se prezintă, aşa-zicând, ca o misiune ce îi este destinată atât temeiului Fiinţei (Seinsgrund), cât şi omului. Aceasta înseamnă însă, că între Dumnezeu şi om ar exista un nou raport metafizic, că Dumnezeu şi omul ar depinde, ar avea nevoie unul de celelalt (GW IX, p. 70 şi urm.). Fiinţa omului – sinele (das Selbst) şi inima sa – este singurul loc al autorealizării temeiului Fiinţei[1].

Ideea de «Dumnezeu-devenind» este, cum Scheler însuşi o spune, un gând vechi, al lui Spinoza încă şi al lui Hegel. În contrast însă cu intelectualismul tradiţional în această reconstrucţie, Scheler proclamă acum o angajare personală, activă pentru Dumnezeu şi pentru devenirea autorealizării lui ca singura cale metafizică (GW IX, p. 71). Cu aceasta, pentru Scheler, trebuie ca nevoia de salvare (Bergung), care constituie originea cunoaşterii religioase – numită şi cunoaştere prin mântuire sau soteriologică – să nu mai fie înţeleasă ca rezultând dintr-o relaţie de minorat (unmündige Beziehung) a omului faţă de divinitate, ci trebuie înţeleasă din perspectiva conştiinţei de co-luptător (Mitkämpfertum) a omului. Omul nu este doar singurul loc al autorealizării temeiului lumii, ci de asemenea „fiinţarea, în ale cărei hotărâri libere, Dumnezeu poate să se realizeze şi să mântuiască" (GW IX, p. 84). Prin faptul că temeiul Fiinţei ca Fiinţă spirituală este permanent dependent de procesul în care spiritualizarea (Vergeistigung) impulsului originar (Urdrang) divin şi realizarea (Verwirklichung) spiritului

[1] În măsura în care fiinţării originare îi revin două atribute fundamentale, există, este de părere Scheler, două posibilităţi de cunoaştere: 1) „mirare, smerenie şi iubire spirituală pentru ceea-ce-ţine-de-esenţă (das Wesenhafte) cu o reducţie fenomenologică a existării (das Daseiende)", 2) „sacrificare de sine (Hingabe) dionisiacă în faptul-de-a-se-simţi-una (Einsfühlung) şi faptul-de-a- deveni-una (Einswerden) cu impulsul, a cărui parte este şi orice constrângere (Drängen), dorinţă şi animaţie a noastră" (GW VIII, p. 362). Adevărata cunoaştere filosofică este de câştigat apoi prin depăşirea tensiunii dintre cele două poziţii de cunoaştere, realizabilă în unitatea persoanei (*ibidem*).

originar (Ur-Geist) cresc, omenirea, ca realizatoare a unităţii-de-idei (Ideeneinheit) divine; devine tema adevărată a metafizicii scheleriene (E. Rothacker, p. 19).

Ce vrea, însă, Scheler să atingă cu teoria sa despre «Dumnezeu-devenind»? Nu ajunge Scheler prin aceasta la o contradicţie interioară, prin aceea că el concepe spiritul divin ca originar neputincios, prin aceea, deci, că Fiinţa însăşi este lăsată să se dizolve (auflösen) în timp (M. Buber, A, p. 131)[1]? Se poate întreba, cu Martin Buber, din care forţă temeiul Fiinţei îşi inhibă şi dezinhibă impulsul atotputernic pentru a-şi realiza spiritul (*deitas*) originar neputincios în şi prin desfăşurarea temporală a procesului lumii? Nu este oare tocmai puterea originară a spiritului aceea care este în stare să inhibe şi să dezinhibe impulsul (M. Buber, A, p. 137)? Cum ajunge Scheler la acest gând dualist interior contradictoriu? Există două căi pentru a da de urmă dualismului «târziului» Scheler. Pe de o parte, se poate considera gândul dualist al lui Scheler ca o rupere abruptă de gândirea sa timpurie şi ca această ruptură să fie explicată din datele biografice ale epocii târzii. Pe de altă parte, se poate căuta începutul în germene al dualismului «târziului» Scheler în perioada sa timpurie de gândire. După părerea noastră, a doua cale este cea corectă. Şi aceasta nu din cauză că în gândire nu este posibil un început absolut sau o discontinuitate absolută, ci deoarece în perioadele timpurii de creaţie ale lui Scheler există trimiteri clare asupra rădăcinilor embrionare ale acestui dualism. Confruntarea spiritului şi a vieţii (naturii) la Scheler „ultimul" nu este un pas

---

[1] Conform lui H. Kuhn, aici este uşor de observat că, Scheler vrea, cu proiectul său metafizic al lui «Dumnezeu-devenind», să „desfiinţeze" eternitatea, „transcendenţa, şi totuşi, în acelaşi timp s-o păstreze ca pe o mişcare sau tendinţă plasată în om" (H. Kuhn, B, p. 35). Dar aici nu se poate trece cu vederea că, această mişcare plasată în om, ca atare, în ultimă instanţă, n-ar trebui să sfârşească în nimic, aşa cum este cazul la Nietzsche (H. Kuhn, A, p. 337 şi urm.).

filosofic neaşteptat, ci o urmare a evoluţiei începutului embrionar din perioada timpurie (R. Schaeffler, p. 165). Referitor la aceasta, este revelatoare trimiterea retrospectivă a lui Scheler la dualismul de început al scrierilor sale timpurii, de exemplu *Die transzendentale und die psychologische Methode* (1899) (GW I)[1].

Aici sunt câteva prime semne de numit: a) poziţia epistemologică («Separabilitatea dintre Dasein (existenţă) şi Sosein (esenţă)»); b) motivul antropologic originar: asigurarea Fiinţei spiritual-personale ca trăsătură caracteristică a omului, împotriva tuturor teoriilor pozitiviste despre om; c) independenţa valorii faţă de purtătorul ei, autenticitatea bunei voinţe sau dualitatea pură dintre realitatea fiinţândă şi valorile valabile; d) sau, privit din perspectiva istoriei spiritului, dubla originare a lui Scheler în metafizica spiritului şi în filosofia vieţii, etc.

Dar în loc să urmărim mai departe aceste începuturi, dorim să încercăm explicarea dualismului lui Scheler în procesul său metodologic. Am spus deja că, după Scheler, între spirit şi viaţă, persoană şi centru vital nu există o relaţie substanţială, ci „o legătură cauzală dinamică" (GW VII, p. 86). Cu această determinare Scheler voia să înfrunte atât teoria pozitivistă, teoria naturalistă despre om, cât şi teoria metafizic-monistă despre spiritul uman (ca «moduri», «funcţiuni» ale unui spirit absolut inconştient, ale unei raţiuni transcendentale etc.). Scheler a încercat, prin metoda fenomenologică, să lămurească această contramăsură. El a crezut însă că îi este permis să transpună starea de fapt (Tatbestand) fenomenologică, valabilă doar pentru ceea ce este de ordinul fenomenului, fără restricţii, asupra a ceea ce

---

[1] După H. Kuhn însă, Scheler, „care aspiră să micşoreze semnificaţia filosofică a rupturii cu propriul trecut, (...) ar fi un interpret al teoriei sale timpurii în care nu se poate avea pe deplin încredere" (H. Kuhn, A, p. 330, nota 4). Această apreciere nu este valabilă ca un contraargument împotriva interpretării noastre. Căci continuitatea unei gândiri nu înseamnă statornicirea unei idei (vezi GW II, p. 17).

este metafizic. Ceea ce, chiar dacă discutabil, nu este fără de temei. Căci, Scheler a considerat problema posibilităţii metafizice a unei vieţi universale unitare ca plină de sens „în ciuda substanţialităţii personale a spiritelor individuale" (GW VII, p. 87). Ce-i drept, până la ruptura definitivă cu gândirea teistă, Scheler nu şi-a însuşit «metafizica vieţii» (GW VII, p. 83), conform căreia este de admis unitatea metafizică a naturii organice, dar el a considerat chestiunea acestei unităţi metafizice ca posibilă, chiar dacă, mai întâi, a refuzat să o includă în aceea a temeiului lumii. De aceea a crezut Scheler că numai teoria sa despre conexiunea dinamică dintre spirit şi viaţă poate s-o scoată la capăt cu o asemenea posibilă problematică metafizică. Căci altfel, este de părere Scheler, ar exista la interogarea raportului dintre spirit şi viaţă doar răspunsul ori-ori (Entweder-Oder- Antwort): „*ori* (entweder) este, la acceptarea unei unităţi originare (Ureinheit) a entelehiei vieţii, şi spiritul în toate persoanele, în mod real acelaşi spirit, *ori* (oder) există la fel de multe centre vitale independente unele de altele, câte spirite, fără îndoială, existând independent unele faţă de altele" (GW VII, p. 87). În legătură cu aceasta, Scheler a atras prea puţin atenţia asupra faptului că independenţa reciprocă a spiritului faţă de viaţă, fenomenologic în întregime durabilă, nu înseamnă, în sine, o independenţă reală. Punerea pe aceeaşi treaptă (Gleichsetzung) a ireductibilităţii fenomenologice reciproce a spiritului şi a vieţii cu faptul-de-a-se-desprinde existenţial al spiritului şi al vieţii, duce – la «târziul» Scheler, care o rupsese cu gândirea teistă despre Dumnezeu – la o consecinţă metafizică cu urmari grave: impulsul vital (Lebensdrang) şi spiritul (Geist), deveneau principii metafizice originare. Se poate întreba: nu este faptul-de-a-nu-se-desprinde (Unablösbarkeit) existenţial al spiritului de viaţă însuşi un fapt fenomenologic? Sensul metafizic al diferenţierii fenomenologice necesare a sferei pure noetic-spirituale a conştiinţei de sfera vitală (Vitalsphäre) este de obţinut abia în baza întrebării retrospective asupra legăturii lor reale laolaltă.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Gedanken

Das *Wesen* des Wesens ist das «Sein». Das Sein hat keinen Inhalt, es ist an keine Zeit und keinen Ort gebunden. Wir können nichts weiter über das «Sein» wissen, außer daß es einfach «ist». Insofern ist das «Sein» das Andere des «Nicht-Seins».

Ohne das «Sein» kann es nichts geben, auch der Tod ist nichts anderes als das Abwesend-Sein des Lebendig-Seins.

Metaphysik ist überall, kein Wissen ist ohne unterstellte metaphysische Voraussetzungen möglich.

Woher wissen wir eigentlich, daß es so etwas wie Wahrheit in der Erkenntnis geben muß? Wir unterstellen dies einfach.

Wir können nichts erkennen, ohne vorauszusetzen, daß es dieses Etwas als bestimmbares Etwas überhaupt gibt. Ebenso können wir nichts erkennen, ohne daß wir voraussetzen, daß wir als erkennendes Subjekt existieren. Aber woher wissen wir, daß es eine erkennbare Welt mit allgemeingesetzlichen Strukturen gibt und nicht Zufall oder Chaos alle Handlungen und Prozesse in ihren Bann ziehen? Woher wissen wir von der Einheit und Einheitlichkeit der Welt?

Wir scheuen uns heutzutage oft anzunehmen, daß es einen Schöpfer der Welt gibt. Zugleich vertrauen wir aber auf die Erkennbarkeit von Gesetzmäßigkeiten in der Welt.

Wir sind „sicher", unser Vernunftvermögen komme den Geheimnissen der Welt auf die Spur, weil unsere Vernunft hierzu prädestiniert sei.

Aber warum muß die Welt venünftig sein? Wenn wir uns auf die erkennende Kraft der Vernunft verlassen, vertrauen wir darauf, daß das, was erkannt wird, vernünftig ist. Aber woher wissen wir das?

Wir unterstellen, daß das, was wir erkennen können, wahr sein kann, sofern es nur mit den Regeln, die wir als Vernunftkriterien formulieren, harmoniert. Eben weil wir voraussetzen, daß die Strukturen der betrachteten Welt die der von uns denkbaren Welt sind.

Diese Prämisse ist denknotwendig und erkenntnisnotwendig, aber nicht beweisbar. Sie und andere Prämissen unseres Denkens sind unverzichtbar, obgleich sie nicht überprüft werden können. Insofern sind diese Prämissen *metaphysisch*.

Die Frage nach dem Zweck und Ziel der Weltläufe lenkt den Blick auf die Bedeutung und Funktion des *Todes*.

Was ist der Tod?

Hat das Leben einen Sinn?

Hat der Tod einen Sinn?

Diese Fragen sind berechtigte Fragen, weil sie menschliche Fragen sind. Aber auch die Antworten sind immer nur menschliche Antworten.

Dem Tod gegenüberzustehen ist wohl die größte existentielle Herausforderung jedes einzelnen.

Die Sehnsucht des Endlichen nach Unendlichkeit verlangt Gewißheit. Das wesentliche des Menschen, seine Seele – sagen sich fast einhellig Menschen aller Kulturen – muß unvergänglich sein.

Was macht den Tod so fürchterlich? Wir können dem Tod als der wichtigsten existentiellen Grundbestimmung nicht entgehen. Die Bestimmung des Endlichen ist sein Ende.

Der Tod ist nicht von dieser Welt, sagt Epikur. Vom Tod erfahren wir immer nur bei anderen. Wenn der Tod uns einholt, können wir denen, die leben, nichts mehr mitteilen.

Die Kulturgeschiche und nicht zuletzt die Philosophie sind wesentlich damit beschäftigt, das Problem des Todes zu verarbeiten. Wo der Glaube an die Unsterblichkeit nicht hinreicht, kann das Vertrauen in den Sinn des Lebens dazu dienen, angesichts der Endlichkeit überhaupt schöpferisch, Spuren hinterlassend zu leben.

Der Tod ist unser Schicksal, ihm zu entgehen ist unmöglich. Wir können nicht Mensch sein, ohne an ein metaphysisches Ideal des Menschen und ohne an einen Sinn und Zweck des Lebens zu glauben. Gerade angesichts des Todes sind wir dazu gefordert.

Warum sollte das Leben Pflicht sein, wenn es nicht irgendeine höhere Funktion erfüllte?

BCU IAȘI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Bibliografie

A.

Max Scheler, *Gesammelte Werke,* Ediţie îngrijită de Maria Scheler şi (din 1971) de Manfred S. Frings. Bern und München; Bonn:

Band I *Frühe Schriften.* 1971. (GW I)

Band II *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik.* 4. Auflage 1954. (GW II)

Band III *Vom Umsturz der Werte.* 5. Auflage 1972 (GW III)

Band V *Vom Ewigen im Menschen.* 5. Auflage 1968. (GW V)

Band VI *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre.* 2. Auflage 1963. (GW VI)

Band VII *Wesen und Formen der Sympatie.* 6., durchgesehene Auflage 1973. (GW VII)

Band VIII *Die Wissensformen und die Gesellschaft.* 2. Auflage 1960; 3., durchgesehene Auflage 1980. (GW VIII)

Band IX *Späte Schriften.* 1975. (GW IX)

Band X *Schriften aus dem Nachlaß.* Bd. I. *Zur Ethik und Erkenntnislehre.* 2. Auflage 1957. (GW X)

Band XI *Schriften aus dem Nachlaß.* Bd. II. *Erkenntnislehre und Metaphysik.* 1979. (GW XI)

Band XII *Schriften aus dem Nachlaß.* Bd. III. *Philosophische Anthropologie.* 1987. (GW XII)

Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos.* 7. Auflage. Bern und München 1966. (*Stellung des Menschen*)

Max Scheler, *Philosophische Weltanschauung.* 3. Auflage. Bern und München 1968. (*Phil. Weltanschauung*)

Max Scheler, *Die Idee des Friedens und des Pazifismus.* 2. Auflage. Bern und München 1974. (*Idee des Friedens*)

Max Scheler, *Idealismus-Realismus.* Philosophischer Anzeiger. 2 (1927-1928), p. 255-324.

Max Scheler, *Metaphysik und Kunst.* Deutsche Beiträge. 1 (1946-1947), p. 103-120.

Max Scheler, *Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg.* Leipzig 1915. (*Genius des Krieges*)

Max Scheler, *Krieg und Aufbau.* Leipzig 1916.

Max Scheler, *Deutschlands Sendung und der katholische Gedanke.* Berlin 1918. (*Deutschlands Sendung*)

Max Scheler, *Von kommenden Dingen.* Hochland. 14 (1916-1917), p. 385-411.

Max Scheler, *„1789 und 1914".* Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik. 42 (1916-1917), p. 586-605.

Max Scheler, *„Wann sagt man «Voilà un homme»?"* Die Neue Zeitung 9/18. Mai 1953, Nr. 115. p. 4.

Max Scheler, *Probleme einer Soziologie des Wissens,* in: Scheler, M. (Hrsg.), *Versuche zu einer Soziologie des Wissens.* München 1924, p. 1-146.

Max Scheler, *Politik und Kultur auf dem Boden der neuen Ordnung,* in: *Der Geist der neuen Volksgemeinschaft. Eine Denkschrift für das Deutsche Volk.* Hrsg. von der Zentrale für Heimatdienst. Berlin 1919, p. 30-51. (*Politik und Kultur*)

Max Scheler, *Schreiben Schelers an Hertling aus Berlin, 27. April 1906,* in: Finke, H., *Internationale Wissenschaftsbeziehungen der Görres-Gesellschaft.* Köln 1932. (*Scheler-Hertling*)

Max Scheler, *Vorbemerkung von Max Scheler* zu: Grünbaum, A. A., *Herrschen und Lieben als Grundmotive der philosophischen Weltanschauungen.* Bonn 1925. (*Scheler-Grünbaum*)

Max Scheler, *Vorwort von Max Scheler* zu: Gründler, O., *Elemente zu einer Religionsphilosophie auf phänomenologischer Grundlage.* München 1932. (*Scheler-Gründler*)

Max Scheler, *Vorwort von Max Scheler* zu: Landsberg, P. L., *Wesen und Bedeutung der platonischen Akademie. Eine Erkenntnissoziologische Untersuchung.* Bonn 1923. (*Scheler-Landsberg*)

Max Scheler, *Vorrede von Max Scheler* zu: Lützeler, H., *Formen der Kunsterkenntnis.* Bonn 1924. (*Scheler-Lützeler*)

Max Scheler, *Begleitwort von Max Scheler* zu: Peters, A., *Psychologie des Sports. Seine Konfrontierung mit Spiel und Kampf.* Leipzig 1927. (*Scheler-Peters*)

Max Scheler, *Vorrede von Max Scheler* zu: Stocker, H. G., *Das Gewissen. Erscheinungsformen und Theorien.* Bonn 1925. (*Scheler-Stocker*)

B.

* * * *Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung,* Band 5, Hrsg. von Reiner Specht. Stuttgart, 1979.

* * * *Studien zur Philosophie von Max Scheler. Phänomenologische Forschungen,* 28/29. Freiburg/München, 1994.

Balthasar, H. U. von, (**A**) *Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen.* Bd. III. Salzburg-Leipzig, 1939.

Balthasar, H. U. von, (**B**) *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik.* Bd. II u. III/1. Einsiedeln, 1962 u. 1965.

Bassenge, F., *Drang und Geist. Eine Auseinandersetzung mit Schelers Anthropologie.* in: *Zeitschrift für philosophische Forschung.* 17 (1963).

Berg, L., *Zum theologischen Menschenbild,* in: *Trierer Theologische Zeitschrift.* 73(1964).

Blessing, E., *Das Ewige im Menschen. Die Grundkonzeption der Religionsphilosophie Max Schelers.* Stuttgart, 1954.

Boboc, Al., (**A**) *Etică şi axiologie în opera lui Max Scheler.* Bucureşti, 1971.

Boboc, Al., (**B**) *Max Scheler,* in: *Filosofie contemporană.* Texte alese. Editura Garamond. Bucureşti, f. a.

Boboc, Al., (C) *Filosofia contemporană. Orientări şi stiluri de gândire semnificative.* Bucureşti, 1995.

Bochenski, I. M., *Europäische Philosophie der Gegenwart.* 2. Auflage. München, 1951.

Bröker, W., *Der Sinn von Evolution. Ein naturwissenschaftlich-theologischer Diskussionsbeitrag,* Düsseldorf, 1967.

Buber, M., (A) *Das Problem des Menschen.* Heidelberg, 5., verbesserte Auflage, 1982.

Buber, M., (B) *Werke.* Erster Band. *Schriften zur Philosophie.* München, 1962.

Collins, J., *Schelers's Transition from Catholicism to Pantheism,* in: *Philosophical Studies in honor of The Very Reverend Jgnatius Smith,* O. P. Edited by John K. Ryan. Westminster, Maryland, 1952.

Coreth, E., *Metaphysik. Eine methodisch-systematische Grundlegung.* 2. Auflage. Innsbruck-Wien-München, 1964.

Dahm, H., *Vladimir Soloviev und Max Scheler. Ein Beitrag zur Geschichte der Phänomenologie im Versuch einer vergleichenden Interpretation.* München - Salzburg, 1971.

Dupuy, M., (A) *La philosophie de la religion chez Max Scheler.* Paris, 1959.

Dupuy, M., (B) *La philosophie de Max Scheler. Son évolution et son unité.* Tome I: *La critique de l'homme moderne et la philosophie théoretique.* Tome II: *De l'éthique à la demière philosophie.* Paris, 1959.

Eklund, H., *Evangelisches und Katholisches in Max Schelers Ethik.* Uppsala, 1932.

Ferretti, G., *Rassegna di studi scheleriani in lingua tedesca.* in: *Rivista di Filosofia neoscolastica.* 57 (1965).

Fischl, J., *Geschichte der Philosophie.* Bd. V. Graz, 1954.

Fries, H., *Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart. Der Einfluß Max Schelers auf ihre Formen und Gestalten. Eine problemgeschichtliche Studie.* Heidelberg, 1949.

Frings, M. S., (A) *Max Scheler. A Concise Introduction into The World of a Great Thinker.* Pittsburg, 1965.

Frings, M. S., (B) *Heidegger and Scheler;* in: *Philosophie Today.* 12 (1968).

Frings, M. S., (C) *Zur Phänomenologie der Lebensgemeinschaft. Ein Versuch mit Max Scheler.* Meisenheim am Glan, 1971.

Frings, M. S., (D) *Bericht über die Sachlage am philosophischen Nachlaß Max Schelers,* in: *Zeitschrift für philosophische Forschung.* 25 (1971).

Frings, M. S., (E) *Max Scheler: Drang und Geist.* in: *Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Gegenwart* II. Hrsg. von J. Speck, 2., ergänzte Auflage, Göttingen, 1981.

Gabriel, L., *Der Irrationalismus Max Schelers,* in: *Volkswohl* 19 (1928).

Geyser, J., (A) *Augustin und die phänomenologische Religions-philosophie der Gegenwart mit besonderer Berücksichtigung Max Schelers.* Münster i. W. 1923.

Geyser, J., (B) *Das Prinzip vom zureichenden Grunde. Eine logisch-ontologische Untersuchung.* Regensburg, 1929.

Good, P., (Hrsg.), *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie.* Bern u. München, 1975.

Görres, A., *Methode und Erfahrungen der Psychoanalyse.* München, 1958.

Grooten, J., *L'augustinisme de Max Scheler,* in: *Augustinus Magister. Etudes Augustiniens.* Bd. 2 (1954).

Haecker, Th., (A) *Was ist der Mensch?* 3. Auflage, Leipzig, 1935.

Haecker, Th., (B) *Essays.* München, 1958.

Hammer, F., *Theonome Anthropologie? Max Schelers Menschenbild und seine Grenzen.* Den Haag, 1972.

Hartmann, M., *Die philosophischen Grundlagen der Naturwissenschaften. Erkenntnistheorie und Methodologie.* Jena, 1948.

Hartmann, N., *Max Scheler. Kantstudien.* 33 (1928), p. IX-XVI.

Hartmann, W., (**A**) *Die Philosophie Max Schelers in ihren Beziehungen zu Eduard von Hartmann.* Düsseldorf, 1956.

Hartmann, W., (**B**) (Hrsg.) *Max Scheler. Bibliographie.* Stuttgart - Bad Cannstatt, 1963.

Hartmann, W., (**C**) *Max Scheler and the english-speaking world,* in: *Philosophy Today.* 12 (1968).

Haskamp, R. J., *Spekulativer und phänomenologischer Personalismus. Einflüsse J. G. Fichtes und Rudolf Eukens auf Max Schelers Philosophie der Person.* Freiburg-München, 1966.

Hegel, G. W., *Fenomenologia spiritului.* Trad. rom., Bucureşti, 1965.

Heidegger, M., (**A**) *Andenken an Max Scheler. (Worte aus dem Nachruf zum Tode Max Schelers),* in: Good P. (Hrsg.), *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie.* Bern u. München, 1975.

Heidegger, M., (**B**) *Einführung in die Metaphysik.* 2. Auflage. Tübingen, 1958.

Heidegger, M., (**C**) *Kant und das Problem der Metaphysik.* 3. Auflage. Frankfurt am Main, 1965.

Heidegger, M., (**D**) *Was ist Metaphysik?* 8. Auflage. Frankfurt am Main, 1960.

Heidegger, M., (**E**) *Einleitung zu: «Was ist Metaphysik?»* in: *Wegmarken.* Zweite, erweiterte und durchgesehene Auflage. Frankfurt am Main, 1978.

Heiler, J., *Das Absolute. Methode und Versuch einer Sinnklärung des „transzendentalen Ideals".* München, 1921.

Heimsoeth, H., *Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters.* 4. Auflage. Darmstatt, 1958.

Heinemann, F., *Neue Wege der Philosophie. Geist-Leben-Existenz. Eine Einführung in die Philosophie der Gegenwart.* Leipzig, 1929.

Hemmerle, K., (**A**) *Franz von Baaders philosophischer Gedanke der Schöpfung.* Freiburg-München, 1963.

Hemmerle, K., (**B**) *Gott und das Denken nach Schellings Spätphilosophie.* Freiburg-Basel-Wien, 1968.

Hengstenberg, H. E., *Autonomismus und Transzendenzphilosophie.* Heidelberg, 1950.

Herzfeld, H., *Begriff und Theorie von Geist bei Max Scheler.* Leipzig, 1930.

Hessen, J., (A) *Max Scheler. Eine kritische Einführung in seine Philosophie aus Anlaß des 20. Jahrestages seines Todes.* Essen, 1928.

Hessen, J., (B) *Religionsphilosophie.* 2 Bde. 2. Auflage. München-Basel, 1955.

Hildebrand, D. von, *Die Menschheit am Scheidewege.* Regensburg, 1954.

Hirschberger, J., *Geschichte der Philosophie.* Bd. II. Sonderausgabe der 13. Auflage. Freiburg-Basel-Wien, 1991.

Hölzen, E., (A) *Liebe und Sein. Zum Problem der Metaphysik in der Emotionalphilosophie Max Schelers.* Heidelberg, 1953.

Hölzen, E., (B) *Max Scheler,* in: M. F. Sciacca (Hrsg.), *Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine.* IIIe Partie: *Portraits.* 2nd vol. Paris, 1964.

Jaspers, K., *Schelling–Größe und Verhängnis.* München, 1955.

Kahl-Furthmann, G., *Das Problem des Nichts. Kritisch-Historische und Systematische Untersuchungen.* 2. Auflage. Meisenheim am Glan, 1968.

Kanthack, K., *Max Scheler. Zur Krisis der Ehrfurcht.* Berlin-Hannover, 1948.

Kasper, W., *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings.* Mainz, 1965.

Keilbach, W., *Von der zu beweisenden „Möglichkeit",* in: Ratzinger, J. und Fries, H. (Hrsg.), *Einsicht und Glaube. Gottlieb Söhngen zum 70. Geburtstag am 21. Mai 1962.* 2. Auflage. Freiburg-Basel-Wien, 1963.

Kern, W., *Zur theologischen Auslegung des Schöpfungsglaubens,* in: Feiner, J. und Löhrer, M. (Hrsg.), *Mysterium*

Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik. Bd. II. Einsiedeln-Zürich-Köln, 1967.

Kraenzlin, G., (A) *Max Schelers phänomenologische Systematik.* Leipzig, 1934.

Kraenzlin, G., (B) *Existenzphilosophie und Panhumanismus.* Schlehdorf, 1950.

Kremer, K., *Gott und die Welt in der klassischen Metaphysik. Vom Sein der „Dinge" in Gott.* Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, 1969.

Kuhn, H., (A) *Max Scheler im Rückblick,* in: *Hochland, 51* (1958/1959).

Kuhn, H., (B) *Max Scheler als Faust,* in: Good, P. (Hrsg.), *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie.* Bern-München, 1975.

Lackmann, H., *Das Realitätsproblem in der phänomenologischen Systematik der Spätphilosophie Max Schelers.* Mainz, 1958.

Leese, K., (A) *Die Krisis und Wende des christlichen Geistes. Studien zum anthropologischen und theologischen Problem der Lebensphilosophie.* Berlin, 1932.

Leese, K., (B) *Die Religionskrisis des Abendlandes und die religiöse Lage der Gegenwart.* Hamburg, 1948.

Lehmann, G., *Die Philosophie im ersten Drittel des zwanzigsten Jahrhunderts.* (Sammlung Göschen Bd. 850). 2. Teil. Berlin, 1960.

Lenk, K., (A) *Von der Ohnmacht des Geistes. Kritische Darstellung der Spätphilosophie Max Schelers.* Tübingen, 1959.

Lenk, K., (B) *Schopenhauer und Scheler,* in: *Schopenhauer Jahrbuch.* Bd. 37 (1956)

Lorscheid, B., *Das Leibphänomen. Eine systematische Darbietung der schelerschen Wesensschau des Leiblichen in Gegenüberstellung zu leibontologischen Auffassungen der Gegenwartsphilosophie.* Bonn, 1962.

Lotz, J. B., *Das Sein selbst und das subsistierende Sein nach Thomas von Aquin,* in: *Der Mensch im Sein.*

Versuche zur Geschichte und Sache der Philosophie. Freiburg-Basel-Wien, 1967.

Lützeler, U., (A) *Der Philosoph Max Scheler.* Bonn, 1947.

Lützeler, U., (B) *Zu Max Schelers Persönlichkeit,* in: *Hochland* 26 (1928-1929).

Mader, W., *Max Scheler in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten.* Hamburg, 1980.

Malik, J., *Das personale und soziale Sein des Menschen in der Philosophie Max Schelers,* in: *Theologie und Glaube* 54(1964).

Marx, K., *Die Heilige Familie,* in: *Die Frühschriften.* Hrsg. von S. Landshut, Stuttgart, 1953.

Metzger, A., *Phänomenologie und Metaphysik. Das Problem des Relativismus und seiner Überwindung.* 2. Auflage, Pfullingen, 1966.

Meyer, H., (A) *Abendländische Weltanschauung.* Bd. V. 2. Auflage. Paderborn-Würzburg, 1966.

Meyer, H., (B) *Systematische Philosophie.* Bd. II. Paderborn, 1958.

Möller, J., *Von Bewußtsein zu Sein. Grundlegung einer Metaphysik.* Mainz, 1962.

Molitor, J., *Max Schelers Kritik am Pragmatismus.* Frankfurt am Main, 1961.

Müller, M., *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart. 3.* Auflage. Heidelberg, 1964.

Mynarek, H., *Der Mensch – Sinnziel der Weltentwicklung. Entwurf eines christlichen Menschenbildes auf dem Hintergrund eines dynamisch-evolutionären Kosmos unter besonderer Berücksichtigung von Ideen H. Schells und Teilhard de Chardins.* München-Paderborn-Wien, 1967.

Noack, H., *Die Philosophie Westeuropas.* Darmstadt, 1962.

Nota, J., (A) *Max Schelers Metanthropologie,* in: *Bijdrangen. Tijdschrift voor Filosofie en Theologie.* 3 (1940).

Nota, J., (B) *Max Scheler. Der Mensch und seine Philosophie.* Fridingen a. D., 1995.

Oesterreicher, J. M., *Sept Philosophes juifs devant le Christ.* Paris, 1955.

Oldenburg, H., *Buddha. Sein Leben. Seine Lehre. Seine Gemeinde.* Hrsg. von H. von Glasenapp. München, 1961.

Pape, J., *Das Individuum in der Geschichte. Untersuchungen zur Geschichtsphilosophie von N. Hartmann und Max Scheler,* in: *N. Hartmann. Der Denker und sein Werk.* Hrsg. von H. Heimsoeth und R. Heiß. Göttingen, 1952.

Passweg, S., *Phänomenologie und Ontologie. Husserl-Scheler-Heidegger.* Leipzig-Straßburg-Zürich, 1939.

Przywara, E., (A) *Religionsbegründung. Max Scheler – J. W. Newman.* Freiburg, 1923,

Przywara, E., (B) *In und Gegen. Stellungnahmen zur Zeit.* Nürnberg, 1955.

Rahner, K., (A) *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin.* 3. Auflage. München, 1964.

Rahner, K., (B) *Schriften zur Theologie.* Bd. V. Einsiedeln, 1962.

Rintelen, F.-J. von., *Dämonie des Willens. Eine geistesgeschichtlich-philosophische Untersuchung.* Mainz, 1947.

Rosch, G., *Die Geschichtsphilosophie Max Schelers.* Bonn, 1951.

Rosenmöller, B., *Metaphysik der Seele.* Münster, 1947.

Rothacker, E., *Schelers Durchbruch in die Wirklichkeit.* Bonn, 1949.

Rotter, F., (A) *Die Gabe unseres Daseins. Das Problem der Existenzphilosophie im Blickfeld der „immerwährenden Philosophie".* Mainz, 1962.

Rotter, F., (B) *Was sagt uns die Philosophie über Gott? Von der Antike bis zur Gegenwart.* Aschaffenburg, 1969.

Rotter, F., (C) *Der Gott des Herzens und des Verstandes.* Aschaffenburg, 1971.

Schaeffler, R., *Die Werte, die Religion und das Christentum – Max Scheler und die katholische Theologie,* in:

Ders., *Die Wechselbeziehungen zwischen Philosophie und katholischer Theologie.* Darmstadt, 1980.

Scheler, Maria, *Bericht über die Arbeit am philosophischen Nachlaß Max Schelers,* in: *Zeitschrift für philosophische Forschung.* 2 (1947).

Schelling, F. W. J., (**A**) *Philosophie der Offenbarung. Sämtliche Werke.* Hrsg. von K. F. A. Schelling. Abt. II/3 und II/4. Nachdruck. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt, 1966.

Schelling, F. W. J., (**B**) *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände. Sämtliche Werke.* Hrsg. von K. F. A. Schelling. Abt. I/7. Nachdruck. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt, 1968.

Schelling, F. W. J. (**C**) *Stuttgarter Privatvorlesungen. Sämtliche Werke.* Hrsg. von K. F. A. Schelling. Abt. I/7. Nachdruck. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt, 1968.

Schindler, J., *Gott und Mensch in ihrer gegenseitigen Zuordnung in der philosophischen Konzeption Max Schelers.* Augsburg, 1968.

Schmitz, J., *Die apologetische Theologie Paul Tillichs.* Mainz, 1966.

Schümmer, H., *Die Wahrnehmungs- und Erkenntnismetaphysik Max Schelers in den Stadien ihrer Entwicklung unter besonderer Berücksichtigung der Beziehungen Schlers zu Husserl.* Bonn, 1954.

Schulz, W., *Philosophie in der veränderten Welt.* Pfuhlingen, 1972.

Siewerth, G., *Das Schiksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger.* Einsiedeln, 1959.

Spinoza, B., *Etica.* Trad. rom. Bucureşti, 1981.

Stallmach, J., (**A**) *Zur Frage der Univozität im Seinsbegriff,* in: *Zeitschrift für philosophische Forschung.* 14 (1960).

Stallmach, J., (**B**) *Das „Nicht-Andere" als Begriff des Absoluten. Zur Auswertung der mystischen Theologie des Pseudo-Dionysius durch Cusanus,* in: *Universitas. Festschrift für Bischof Dr. Albert Stohr.* Mainz, 1960.

Staude, J. R., *Max Scheler. 1874-1928. An Intellectual Portrait.* New York, 1967.

Stein, E., *Endliches und Ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins.* Louvain - Freiburg i. Br., 1950.

Steinvorth, U., *Warum überhaupt etwas ist. Kleine demiurgische Metaphysik.* Hamburg, 1994.

Ströker , E., *Der Tod im Denken Max Schelers,* in: *Der Mensch und die Künste. Festschrift für Heinrich Lützeler zum 60. Geburtstag.* Düsseldorf, 1962.

Strolz, W., *Max Schelers tragische Wendung,* in: *Wort und Wahrheit.* 10 (1955).

Ulrich, F., *Homo abyssus. Das Wagnis der Seinsfrage.* Einsiedeln, 1961.

Vlăduţescu, Gh., (**A**) *Modernitatea ontologiei aristotelice. Aristotelismul ca filosofie a individualului.* Cluj-Napoca, 1983.

Vlăduţescu, Gh., (**B**) *O istorie a ideilor filosofice.* Bucureşti, 1990.

Volk, H., *Gott alles in allem.* Mainz, 1961.

Weissmahr, B., *Philosophische Gotteslehre.* Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, 1983.

Welte, B., (**A**) *Der philosophische Glaube bei Karl Jaspers und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie,* in: *Symposion* II. Freiburg, 1949.

Welte, B., (**B**) *Auf der Spur des Ewigen. Philosophische Abhandlungen über verschiedene Gegenstände der Religion und der Theologie.* Freiburg-Basel-Wien, 1965.

Welte, B., (**C**) *Heilsverständnis. Philosophische Untersuchungen einiger Voraussetzungen zum Verständnis des Christentums.* Freiburg-Basel-Wien, 1966.

Wilhelm, S., *Das Bild des Menschen in der Philosophie Max Schelers.* Dresden, 1937.

Wust, P., *Max Schelers Lehre vom Menschen,* in: *Das neue Reich.* II (1928-1929).

Cuprins

I. Introducere 5
1. Problema sistematicii; continuitate şi discontinuitate în devenirea interioară a filosofiei lui Max Scheler; poziţia faţă de Husserl 5
2. Schiţă posibilă a metafizicii scheleriene din mărturii necomentate 9
3. Delimitări 12

II. Metafizică, antropologie, teologie 15
1. Cunoaşterea metafizică. Temeiul. Ideea de Dumnezeu 15
2. Terminologie; nume ale „fiinţării originare" 20
3. Cunoaşterea preliminară 24
4. Dumnezeu şi „temeiul lumii" [Weltgrund], „temeiul tuturor lucrurilor" [Grund aller Dinge]; omul 26
5. Impuls [Drang], spirit [Geist], teogeneză 43
6. Răul, teodiceea 77
7. Lume, om; problema solidarităţii 80
8. Panteism şi metafizică 86
9. Temei şi devenire. Devenirea în Fiinţă. Problema evoluţiei. Cosmogeneza. Viaţa. Omul ca persoană. Atotomul [Allmensch] şi omul ca microcosmos 92
10. Neconştiinţă-conştiinţă. Proiect de antropologie. Divinul şi umanul 119
11. Panenteism şi metafizică 128
12. Antropologie şi metafizică. Omul ca microcosmos 140

BCU CLUJ / BABEŞ-BOLYAI UNIVERSITY LIBRARY

13. Nimic-ul. Problema metafizică,
problema religioasă (Buddhismul)
Nimic-ul [das Nichts] şi ceva [Etwas]. Mirarea 160
14. Fiinţă şi fiinţare. Problema lui *ens a se*.
Dumnezeu şi determinările sale.
Proba ontologică şi „ontologismul" 195
15. Devenire, timp, act, putere 204

III. În loc de încheiere 221
Metafizică şi fenomenologie 221
Gedanken 229
Bibliografie 233

BCU IAŞI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

B.C.U. M. EMINESCU IAȘI

PRINTED IN ROMANIA

3192/2000

B.C.U. „M. EMINESCU" IAŞI

38.000 lei

© BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Lucrarea prezintă pentru prima oară opera postumă a celebrului filosof german, mai puțin cunoscut în cultura română. Această noutate, care ascunde multă muncă și pricepere, se adresează tuturor celor interesați de filosofia contemporană, de circulația actuală a marilor idei și doctrine.

BCU IAȘI CENTRALĂ

ISBN 973-9368-43-3